ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

70e ANNÉE — JUILLET-AOUT 1969 — No 414

REMARQUES CRITIQUES SUR DES THÈSES ASHARITES

(suite) (*)

Incontestablement, l'ancien Proche-Oriental est un homme impulsif : sous la pression d'une évidence, réelle ou illusoire, il bondit et en même temps superlativise et isole ; ce sont là trois traits qui se laissent aisément situer dans le tempérament combatif, car le guerrier doit foncer : en exagérant sans quoi il ne vaincrait pas, et en isolant sans quoi il se laisserait distraire. Quand on rencontre une idée théologique d'apparence absurde — et en fait absurde au niveau de l'expression —, on doit chercher à démêler ces trois facteurs : le bondissement, l'isolation, l'exagération, et retrouver la cause du phénomène, à savoir l'éblouissement intellectuel ou mystique en fonction de tel aspect du Réel. Un exemple classique de l'extravagance comme rançon de la profondeur est le raisonnement suivant : l'homme qui aime Dieu ne doit pas désirer aller au Paradis puisque Dieu préfère peut-être le mettre en enfer ; comme si Dieu ne voulait pas pour ceux qui l'aiment le Paradis, et comme si, de ce fait, il ne voulait pas que l'homme ait cette même volonté ! Certes, l'homme peut s'abstenir de tout désir eschatologique à force de contemplation de l'Immuable, mais dans ce cas il reste humainement neutre ; il ne mêle pas ses sentiments individuels aux affaires de l'Absolu ni n'exprime sa neutralité métaphysique par des contre-sens humains ; nul n'a jamais songé à se suicider pour la simple rai-

* Voir *E.T.* de Janvier-Février 1969, No 411, Mars-Avril-Mai-Juin 1969, Nos 412-413.

son qu'au regard de l'Absolu l'homme est un néant.

A peu près du même ordre est la sentence soufique bien connue selon laquelle « le Paradis est une prison pour le sage (*ârif*) » ; le sens n'est pas difficile à deviner : le créé ne saurait constituer la béatitude de ceux qui ont saisi l'Incréé, ou qui ont été saisis par lui ; mais en réalité, le Paradis est ainsi fait qu'il n'est une prison pour personne ; le schématisme de la sentence citée est sans rapport avec la nature complexe et pluridimensionale des états célestes. Permettons-nous de faire remarquer, pendant que nous en sommes à ce sujet, que dans le Catholicisme le culte sentimentaliste de la souffrance donne lieu à des excès tout à fait analogues (1) : un mystique a pu dire que les anges envient les hommes terrestres de pouvoir souffrir par amour de Dieu, ce qui autorise à poser la question de savoir si les saints chrétiens regrettent d'être au Ciel et de ne plus pouvoir souffrir, et si oui, en quoi consiste la béatitude promise aux élus. Comme dans les formulations islamiques analogues, il y a deux aspects à prendre en considération : d'abord l'aspect objectif d'absurdité que la vérité pure et simple ne nous permet pas d'ignorer, et ensuite l'aspect subjectif de « zèle pour la maison du Seigneur », que l'amour de Dieu nous oblige à percevoir sans réticences.

La pensée arabe, dans certains secteurs du moins, est avant tout un acte ; elle semble avoir quelque chose d'éruptif et d'isolant dans la mesure même où elle est spirituelle et que, de ce fait, elle procède volontiers par inspirations ; elle aura donc facilement une allure impulsive et discontinue, et il faut, pour la comprendre, approfondir ses expressions en fonction, non point forcément d'un enchaînement logique de longue haleine, mais plus probablement d'intentions sous-jacentes plus ou moins isolées les unes par rapport aux autres. En outre, ce qu'entend garantir l'exagération isolante — c'est-à-dire violant la logique d'un contexte perdu de vue en l'occurrence —,

(1) Nous ne blâmons pas ce culte en tant que moyen subjectif d'une certaine mystique, mais nous refusons la doctrine qui le présente comme la seule vérité et le seul moyen d'arriver à Dieu.

c'est la précision de l'image d'une part et l'efficacité du discours d'autre part ; l'Européen est assez insensible à cette dialectique, et il en résulte un abîme entre les deux mentalités qui est à la fois regrettable et providentiel (1).

Il y a, au fond de l'obédientialisme mulsulman, cette vérité profonde — déjà exprimée par le terme *islâm* (« abandon ») — que l'homme n'est fondamentalement heureux que dans l'obéissance, du fait qu'il est un fragment, ou disons une « totalité fragmentaire », et ne porte par conséquent pas sa fin en lui-même. Mais pour produire son plein effet, c'est-à-dire afin que l'obéissance soit faite de certitude et d'apaisement, il faut que son motif soit intelligible, car qui dit « foi », dit « confiance », et l'homme ne saurait se soumettre réellement et avec bonheur à l'inintelligible et à l'absurde ; c'est précisément ce qu'oublient les théologiens qui tendent à réduire la métaphysique à une sorte de morale, en risquant d'enlever ainsi à leur souci moral tout son fondement. Mais il faut réserver à la nature humaine un certain droit à l'erreur dans le cadre de la vérité, et c'est pour cela — parce que l'homme a rarement le don d'être entier dans toute dimension de l'esprit — que « la divergence entre les savants de la Loi est une bénédiction ».

L'« isolationnisme » logique, ou le « fragmentarisme », auquel nous avons fait allusion plus haut, présente le grave inconvénient de ne pas livrer la pensée totale quand elle devrait être livrée : on présente des affirmations unilatérales dont on connaît pourtant les limites, et on prouve qu'on les connaît en présentant ailleurs les affirmations inverses. Par exemple, quand Ghazzâlî estime qu'« écouter la voix d'un oiseau et regarder la verdure d'un paysage signifie une privation redoublée dans la vie future », il est impossible d'admettre qu'il ignorait le fond de la question, à savoir que tout dépend de notre attitude

(1) A ces difficultés peut s'ajouter une autre, à savoir le fait que les Arabes, avec leur narcissisme du langage, si l'on peut dire, sont parfois plus préoccupés de sémantique que de logique, en ce sens qu'une signification verbale même indirecte ou conjecturale peut tenir lieu d'argument, parfois à l'encontre de l'évidence.

soit d'attachement passionnel soit de détachement contemplatif, et il suggère en effet cette vérité cruciale dans ses considérations sur la gnose, qui consiste à voir Dieu partout ou tout en Dieu, et sur l'équilibre, qui consiste à éviter les extrêmes (1) ; ou encore, si le même auteur s'exprime, dans tel passage de son œuvre, comme l'asharite le plus borné en déclarant sans autre forme de procès que Dieu est la cause et du bien et du mal, il explique dans un autre passage, fort judicieusement cette fois-ci, que Dieu « veut le bien en tant que bien, mais il veut le mal, non pas en tant que mal, mais en vue du bien qu'il comporte, le mal étant accidentel, le bien essentiel ». Malgré sa solidarité trop ostentatoire avec le *kalâm* asharite, Ghazzâlî ne néglige pas de relever que « Dieu ne déçoit pas l'espoir de celui qui l'aime » ; il fallait le dire conjointement avec les paradoxes brutaux et troublants de l'omnipotentialisme conventionnel. Enfin, Ghazzâlî a le mérite de souligner, contrairement à l'opinion des théologiens les plus sèchement obédientialistes, que l'homme ne saurait « aimer par obéissance, celle-ci étant plutôt la conséquence et le fruit de l'amour, si bien que l'amour est primordial » ; c'est ce qu'on aimerait entendre *a priori*, conformément au verset koranique sur la précellence de la Miséricorde.

On pourrait éventuellement nous reprocher le même fragmentarisme en se référant, chez les auteurs critiqués, à des passages dont nous n'aurions pas tenu compte, mais cela est sans rapport avec ce que nous entendons ici ; car autre chose est de critiquer des auteurs en ignorant tels passages de leurs œuvres – et ils méritent une telle critique précisément à cause

(1) Il est pour le moins curieux qu'un homme qui admet la transparence métaphysique pour la sexualité, oublie cette transparence pour d'autres phénomènes non moins symboliques ; mais il est possible que Ghazzâlî ait simplement omis d'indiquer un rapport particulier — conformément à l'habitude des écrivains musulmans — et qu'il ait voulu parler du fait de « s'enfermer » dans une sensation et non de la « traverser ». C'est dire qu'une jouissance sensorielle constitue soit une « association » (d'autre chose à Dieu, *shirk*), soit une expérience indirecte d'« unification » (entre l'âme et Dieu, *tawhîd*) ; sans cette seconde possibilité, il n'y aurait pas d'art sacré, même pas de calligraphie du Koran.

du vice de fragmentarisme —, et autre chose est de présenter de graves vérités d'une manière fragmentaire qui prête infailliblement à confusion. Asharî lui-même s'est défendu en exigeant que, pour le juger, il faille l'avoir lu en entier ; ce qui n'est pas une excuse, car on ne peut exiger logiquement l'acceptation d'une idée absurde en fonction de ce qu'on écrira le lendemain, *Deo volente,* ou de ce qu'on a écrit dans un autre volume ; *hic Rhodus, hic salta*

***

La grande faiblesse des gens du *kalâm* est d'anthropomorphiser ce qui en Dieu échappe le plus totalement à l'anthropomorphisation, à savoir le Sur-Etre ou l'Essence surontologique, et d'avoir confondu ce Sur-Etre avec son autodétermination ontologique, l'Etre créateur, révélateur et salvateur. C'est la confusion — en l'absence de la notion de *Mâyâ* — de deux subjectivités divines totalement différentes, la première correspondant à *Paramâtmâ* et la seconde à *Ishwara* ou même à *Buddhi*, suivant les degrés envisagés ; et c'est cette funeste confusion qui constitue l'infirmité caractéristique de l'asharisme en particulier et du *kalâm* en général, ou même de tout exotérisme doctrinal, à un degré ou un autre.

D'après Ibn Arabî, la signification du péché est que Dieu ordonne un acte légal ou vertueux mais éventuellement ne veut pas sa réalisation, ou qu'il veut qu'un acte prohibé arrive, mais interdit *a priori* à son serviteur de l'accomplir (1) ; formulation typiquement asharite, car le Sujet divin est ici double, le « Dieu » qui ordonne un acte n'étant nullement le même Sujet que le « Dieu » qui ne « veut » pas la réalisation de l'acte. Un *Paramâtmâ* anthropomorphe a quelque chose de proprement monstrueux, et toutes

(1) Ibn Arabî distingue entre un « commandement existentiel » (*amr takwini*) et un autre « obligatif » (*amr taklifi*), ce qui oblige à prendre en considération une distinction interne de la Divinité, dans la mesure même où les objets respectifs des deux commandements sont ontologiquement différents, donc non susceptibles de rencontre dans un même régime.

les spéculations sur cette base sont de la métaphysique manquée, par exemple celles qui entendent démontrer qu'Iblîs, en violant le commandement de Dieu, obéit néanmoins à la « Volonté divine » ; encore une fois, ce concept anthropomorphiste de « Volonté divine », qui englobe des réalités à certains égards antinomiques, mélange d'une façon intolérable l'ontologique et le moral, l'absolu et l'humain ; c'est, somme toute, mettre une Qualité divine à la place de Dieu. Du reste, l'erreur dont il s'agit ne se réduit pas à la seule confusion anthropomorphiste du Sur-Etre avec l'Etre, elle implique également et au même titre la confusion de l'Etre pur avec les Qualités existenciatrices et déterminatives, ce qui équivaut, ici aussi, au mélange de deux Subjectivités universelles en fait différentes, toujours sans préjudice de l'unité d'essence (2). Tout ce problème — comme les problèmes correspondants résultant, dans le Christianisme, du dogme trinitaire — montre qu'il est impossible de faire de la métaphysique intégrale sur la base d'axiomes maniés en dehors de la notion-clef de *Mâyâ*.

Les Anciens de l'Islam disposaient par la force des choses d'une doctrine intrinsèquement suffisante, bien qu'en fait insuffisante à l'égard des hérésies devant survenir plus tard; témoin cette parole de Hasan ben Alî : « On n'obéit pas à Dieu par contrainte, et on ne lui désobéit pas sous l'empire d'une force irrésistible ; il n'a pas laissé son serviteur entièrement sans initiative en son Royaume » ; témoin aussi cette parfaite formulation de Kalâbâdhî : « Par libre volonté nous entendons que Dieu a créé en nous une volonté libre, et c'est pour cela qu'il n'est pas question de contrainte dans notre conformation (*tafwîd*) à Dieu. » Ceci, les théologiens ne le nieraient pas, mais ils l'abolissent malgré tout, en fait sinon en intention, par un déterminisme lourd et simplificateur.

(2) Ce principe de la pluralisation du Sujet divin, ou de telle hypostase de ce Sujet, trouve une application dans la pluralité du Logos légiférant, donc des religions : quand le Ciel parle à l'homme, il se personnifie en fonction du réceptacle humain ou de telle possibilité d'expression formelle, d'où les apparentes contradictions, non seulement d'une religion à une autre, mais parfois aussi au sein d'une même religion suivant son envergure historique.

Le « Sujet suprême », le Sur-Etre, *Atmâ* ou *Paramâtmâ*, ne peut pas « vouloir » la manifestation cosmique ; ne pouvant vouloir que Lui-même, son absence de volonté créatrice doit se manifester d'une façon quelconque à l'intérieur même de la création — voulue, elle, par l'Hypostase créatrice d'*Atmâ* —, et c'est là une cause mystérieuse de ce que nous appelons le mal ; la « volonté » créatrice et conservatrice de l'Etre véhicule d'une manière subtile et mystérieuse l'« indifférence » négative du Sur-Etre (1). Les autres causes du mal sont celles que nous avons indiquées à plus d'une reprise, à savoir l'éloignement du monde par rapport à l'Etre, puis la fonction équilibrante du mal, ou disons simplement de la réalité limitative, quel que soit son mode ou son degré.

Il y a chez les théologiens ou philosophes volontaristes deux erreurs fondamentales : premièrement, l'attribution à un seul Sujet divin en fait humanisé des effets cosmiques qui en réalité relèvent de Sources universelles différentes, les Fonctions divines n'étant pas la Substance ou l'Etre, et celui-ci n'étant pas le Sur-Etre ; deuxièmement l'emploi du mot « volonté » pour des causations dont certaines seulement permettent cette analogie anthropomorphe. Il est vrai que le Koran use de symbolismes qui semblent permettre toutes les simplifications dont il s'agit ; mais précisément, la théologie est censée être un commentaire, et un commentaire est là pour expliquer et pour clarifier les choses et non pour les compliquer ni pour les rendre intellectuellement inintelligibles et moralement inacceptables.

(1) Jîlî s'est opposé à Ibn Arabî — mais avec modération — au sujet de la Toute-Puissance : alors que pour Ibn Arabî Dieu a créé les choses, non en les sortant de l'inexistence, mais en les transférant de l'Etre-Intellect à l'Etre-Existence, Jîlî soutient avec raison qu'il n'y a là aucune antinomie et que le transfert d'un mode de l'Etre à un autre s'opère ensemble avec la *creatio ex nihilo* ; en effet, si d'une part l'existenciation est la projection — dans le domaine de la contingence — des archétypes contenus dans l'Etre créateur ou l'Etre-Prescience, celui-ci à son tour est *Mâyâ* par rapport à l'Essence surontologique ; la Prescience surgit par conséquent elle aussi *ex nihilo*, seul l'Absolu pur — le Sur-Etre — étant la Réalité comme telle et la Toute-Puissance pure. L'Etre — le Principe ontologique — est une « autorévélation divine » (*tajallî*) surgissant *ex nihilo* au regard de l'Essence surontologique (*Dhât*).

Même le Musulman le plus étroitement unitariste est obligé d'admettre que la Qualité divine de « Clément » n'est pas la même que elle de « Vengeur » ; il doit admettre également que les Qualités ne sont pas la même chose que l'Essence. Dieu « veut » l'acte vertueux, puisqu'il l'ordonne, tout en « voulant » le péché, puisque le péché est commis et que rien n'arrive sans la « Volonté » de Dieu ; mais la cause métaphysique du péché est autre que celle de l'Ordre divin. D'un côté, il y a, pour tout homme, un Vouloir divin qui ordonne le bien ; d'un autre côté, il y a, pour le monde, un Vouloir divin en vue d'une certaine quantité cosmologiquement inévitable ou nécessaire de mal ; et il y a, pour tout homme, la liberté de s'approprier tel ou tel Vouloir universel en choisissant le bien ou le mal (1) ; enfin, il y a la prescience divine du choix que fera l'homme moyennant la liberté que Dieu lui a octroyé à titre de participation relative — mais réelle sur son plan — à la Liberté absolue. Et ce n'est que par celle-ci et en celle-ci que l'homme se rend parfaitement libre : le choix du bien est le choix de la Liberté.

Il est une vérité que les philosophes ignorent volontiers soit par inconscience, soit de parti pris et par principe : une formulation n'est pas là pour épuiser la réalité qu'elle exprime, elle est là pour fournir une clef pour la prise de conscience de cette réalité ; le passage spirituel de la formulation à la réalité est toujours discontinu — c'est comme un saut dans le vide —, de même qu'il n'y a aucune commune mesure entre la figure géométrique la plus parfaite et la réalité — graphiquement insaisissable — de l'espace total.

***

Nous avons déjà fait allusion au fait que la théologie n'a pas, et ne peut avoir, dans l'Islam la même fontion ni la même dignité que dans le Christianisme.

(1) C'est ce qu'Ashari a eu le mérite d'enseigner ; au déterminisme massif des *Jabriyah* il a opposé la doctrine de l'« appropriation » (*kasb* ou *iktisâb*) des causations divines par l'homme.

Alors que dans celui-ci elle a dans l'Evangile de saint Jean et dans les Epîtres de majestueux prototypes, puis des modèles vénérables dans les écrits des Pères de l'Eglise, y compris Denys l'Aréopagite, et qu'elle a donné lieu sur cette base aux grands scolastiques et, en Orient, à la doctrine palamite, la théologie n'a en Islam aucun paradigme sacré. Ni le Koran ni la Sounna ne contiennent rien de tel, et les premiers essais de théologie, nous l'avons vu, se heurtèrent à un refus catégorique de la part des traditionalistes, si bien que la question de la légitimité du *kalâm* reste ouverte ou du moins n'est pas absolument tranchée ; il serait par conséquent injuste de vouloir comparer les deux théologies — la chrétienne et la musulmane — alors que leurs rôles respectifs ne sont nullement équivalents, sauf sous un rapport tout extrinsèque. Ce qui en Islam correspond le mieux à la théologie chrétienne, ce sont les quatre écoles rituelles orthodoxes ; mais alors qu'on ne peut être catholique sans être thomiste (1), dans les conditions normales tout au moins, on peut fort bien être un Musulman malékite ou autre sans accepter le moins du monde toutes les thèses asharites, sauf évidemment celles qui coïncident trop visiblement avec le sens unanimement reconnu de la tradition.

En d'autres termes : la théologie est un peu, dans l'Islam, ce qu'est l'aristotélisme dans le Christianisme, très approximativement parlant ; l'Islam est toutefois plus théologique que le Christianisme n'est aristotélicien. La théologie est un élément normal et vital dans le Christianisme, ce qu'elle n'est guère dans l'Islam, où elle fait même figure d'« innovation » (*bida*), donc de chose soit blâmable (*makrûh*), soit illicite (*harâm*). Cette dernière position est celle de l'hanbalisme ; c'est pourtant de celui-ci que le *kalâm* asharite a hérité ses thèses les plus discutables.

Il nous faut rendre compte ici de quelques mérites qui ont fortement contribué au succès d'Asharî dans le monde sunnite. Tout d'abord, il a sauvegardé, contre les extrémistes de la tradition littérale (*naql*), les droits de l'intelligence interprétative sans mini-

(1) Exception faite des rares thèses thomistes que l'Eglise n'a pas retenues.

miser pour autant ceux de la Révélation, alors qu'avant lui la religion ne semblait connaître que les positions extrêmes, ce qui ne signifie du reste rien de privatif pour le traditionalisme antirationaliste dans la mesure où celui-ci pouvait coïncider avec le Soufisme. Ensuite, Asharî a fait triompher la bonne définition du Koran, Message à la fois créé et incréé selon lui ; de même pour la liberté humaine, qu'il a définie d'une façon acceptable au point de vue théologique, en ménageant à la fois la détermination divine et la responsabilité humaine. Tout ceci, ensemble avec ce cantique d'exaltation que fut sa doctrine omnipotentialiste, peut suffire pour expliquer pourquoi la pensée d'Asharî est devenue comme l'armature, non de l'Islam, mais de l'exotérisme sunnite ; il importe d'insister sur cette réserve, car l'Islam comme tel n'est que dans la Révélation et les Institutions divines d'une part et dans la Gnose des Soufis d'autre part.

***

Un point sur lequel nous voudrions insister encore dans ce contexte est le suivant : en matière de religion ou de spiritualité, les Sémites semblent raisonner — non pas exclusivement mais bien plus volontiers que Grecs et Hindous — en fonction du désir de communiquer un choc illuminateur ou une émotion morale : la donnée du raisonnement peut être une certitude dogmatique intellectuelle ou mystique, mais la fonction de l'opération logique n'est que de communiquer et de renforcer l'évidence ; comparée à une dialectique soucieuse de rendre compte de la nature des choses, l'opération n'est pas désintéressée, elle n'est plus qu'un facteur extrinsèque, et c'est ce qui explique la faiblesse de certains raisonnements chez les Soufis eux-mêmes. La nature des choses est perçue dans la donnée fondamentale, que celle-ci soit explicite ou implicite, mais elle n'est pas forcément suivie dans les points de repère que croit devoir fournir la raison ; ce disant, nous avons conscience de nous engager dans un domaine extrêmement subtil où les définitions risquent toujours d'être aléatoires, mais la nature du problème ne nous laisse pas le

choix ; il est des choses qu'on ne peut exprimer qu'imparfaitement et que pourtant on ne peut se permettre de passer sous silence, à moins de vouloir laisser insatisfait un impérieux besoin de causalité.

Il convient sans doute de distinguer entre une pensée statique, plus proche du génie aryen, et une pensée dynamique, plus proche du génie sémitique ; et pour comprendre les expressions sémitiques les plus paradoxales, il faut bien connaître la nature de ce dynamisme. Par « Sémites » nous entendons également, par extension, les Aryens sémitisés par la religion respective, tels que les Européens et les Irano-Indiens, bien que chez ces groupes la mentalité aryenne puisse coexister avec la mentalité sémitique, ce qui est le plus incontestablement le cas des Occidentaux christianisés, chez lesquels il y a parfois à cet égard une véritable scission, l'antiquité païenne n'ayant jamais été éliminée par le Christianisme. L'humanité étant une, les deux modes de pensée dont il s'agit — le statique et le dynamique — peuvent se rencontrer partout ; ils n'en sont pas moins caractéristiques, respectivement, pour les deux grands groupes de l'humanité blanche, mais d'une façon relative seulement, d'autant que les Sémites ont été partiellement hellénisés.

La pensée aryenne est — ou veut être — un enregistrement de la nature des choses ; la pensée sémitique se présente plutôt comme un acte, un procédé de transmission et de persuasion, elle veut être efficace et salvatrice, et elle a raison en ce sens que la vérité n'est bien transmise que quand elle saisit l'homme. A l'origine — à l'« âge d'or » — la vérité pure et simple était salvatrice par elle-même, et c'est là dans une certaine mesure le point de vue du platonisme (1) ; plus tard, il fallait en révéler l'aspect

(1) La polémique chrétienne contre le platonisme est caractéristique à cet égard ; c'est un dialogue entre deux langages différents, sémitique l'un et aryen l'autre. Si la platonisme n'est de toute évidence pas en lui-même une « sagesse selon la chair », il peut l'être dans des consciences purement philosophiques où la vérité n'engage à rien — à part des attitudes superficielles et sociales —, et il peut apparaître comme tel dans des consciences religieuses d'allure sémitique, où la vérité doit revêtir des formes à finalité volitive, c'est-à-dire destinées, non à vous informer seulement, mais à vous prendre.

le plus approprié à son effet salvateur, il fallait donc la revêtir d'un argument efficace pour telles mentalités, et c'est ce qu'ont réalisé les religions sémitiques. Toutefois, les énonciations fondamentales des religions restent en dehors de ces catégories : l'idée christique que « Dieu est descendu afin que l'homme puisse monter », ou l'idée islamique qu' « il n'y a de dieu que Dieu », tout en étant sémitiques par certains aspects, ont en même temps une allure universelle, ouverte à toutes les possibilités de l'esprit.

Un exemple de l'esprit sémitique tel que nous l'entendons ici, nous est fourni — au niveau même de la Révélation — par les notions caractéristiques d'un ciel et d'un enfer tous deux éternels : certes, il y a là une information objective en ce sens que les élus ne sortiront plus de la Grâce divine, l'apocatastase n'abolissant rien de positif, tout en transmuant l'accidentel, et que les damnés ne rentreront plus jamais dans l'état humain, exclusion définitive qui comme l'inclusion définitive peut être exprimée moyennant la notion d'éternité (1). Mais ce qui importe surtout, c'est l'effet moral et spirituel du dogme : l'homme se trouve confronté avec des réalités définitives, et c'est précisément ce caractère définitif qui révèle la réalité cosmique et divine qui nous attend, quelles qu'en puissent être les modalités proches ou lointaines. C'est ce point de vue — cette précellence de l'eschatologiquement efficace sur l'objectivement exact dans l'immédiat — c'est ce point de vue inné qui explique, et excuse au besoin, les excès d'une théologie plus soucieuse d'efficacité salvatrice que d'adéquation intellectuelle (2). Dans les formulations dogmatiques, que ce soit au niveau de la Révélation ou à celui de la théo-

(1) C'est-à-dire que les damnés sont exclus de la Grâce concernant la créature humaine, mais non de la Grâce universelle qui peut se spécifier, en dehors du secteur cosmique de l'homme, d'innombrables manières, abstraction faite de la réintégration finale et apocatastatique, qui englobe aussi, en les transmuant foncièrement, les existences négatives.

(2) On pourrait mentionner dans cet ordre d'idées le désir mahâyânique de « sauver tous les êtres animés jusqu'au dernier brin d'herbe », dont l'idée que tout doit « devenir *Buddha* » ; cette formulation, tout absurde qu'elle est humainement, recouvre pourtant une vérité — comme toutes les formulations exotériques — à savoir l'apocatastase : la réin-

logie, il faut toujours sacrifier l'intérêt de ceux dont l'insatisfaction spirituelle présente l'inconvénient moindre : ainsi, l'idée de la divine Clémence attire l'homme naturellement contemplatif vers Dieu, mais elle risque de laisser l'homme passionnel dans son péché si elle se présente d'une façon trop unilatérale ; la doctrine choisira d'empêcher ce risque plutôt que de venir à la rencontre du contemplatif qui de toutes façons se détache du monde, par sa nature même ; c'est-à-dire que l'esprit du contemplatif traverse les phénomènes, et qu'il est tel que le monde se retire de lui.

***

Pour ce qui est de nos réserves à l'égard de l'asharisme, le fond du problème est somme toute la question du mal « voulu » de Dieu ; qu'il nous soit permis de résumer ici, une fois de plus et par souci de clarté, tout le problème en quelques phrases. Au point de vue de la Subjectivité divine, la Volonté qui veut le mal n'est pas la même que celle qui veut le bien ; au point de vue de l'objet cosmique, Dieu ne veut pas le mal en tant que mal, il le veut en tant qu'élément constitutif d'un bien, donc en tant que bien. D'un autre côté, le mal n'est jamais tel par sa substance existentielle, par définition voulue de Dieu ; il ne l'est que par l'accident cosmique d'une privation de bien, voulu de Dieu à titre d'élément indirect d'un plus grand bien. Si l'on nous reproche d'introduire en Dieu une dualité, nous l'admettons sans hésitation — mais non à titre de reproche — comme nous admettons toutes les différenciations dans la Divinité, qu'il s'agisse des degrés hypostatiques ou de qualités ou d'énergies ; l'existence même du polythéisme nous donne raison, abstraction faite de l'aspect éventuel de

tégration finale dont parlait Origène. De même, nous pourrions mentionner les ellipses de la théologie trinitaire, où l'Essence divine, une, et la diversité des Personnes donnent lieu à un cumul contradictoire, mais symboliquement révélateur, et cela avec l'intention évidente de sauvegarder et l'Unité et la Trinité, les deux choses étant présentées comme réelles au même niveau, celui de l'Absolu.

déviation et de paganisation (1). Il importe en tout cas de distinguer entre la Volonté divine par rapport à l'existence, et la Volonté divine par rapport à l'homme, qui est intelligence et volonté : sous le premier rapport, tout ce qui existe ou arrive est voulu de Dieu ; sous le second rapport, seuls la vérité et le bien sont divinement voulus.

On ne peut, en face d'un phénomène intellectuel ambigu comme l'est la théologie asharite, peser indéfiniment le pour et le contre ; il faut se résigner à une conclusion au moins approximative. Nous reviendrons ici à l'argument que nous avons fait valoir précédemment, à savoir que toute opinion destinée à relever l'absoluité de l'Un ou à servir d'une manière quelconque la cause de Dieu tout en s'insérant dans un contexte d'orthodoxie traditionnelle, compense par là même ses imperfections éventuelles, à condition toutefois qu'elle n'aille pas à fin contraire dans un milieu donné ; mais même dans ce cas une telle opinion est au moins moralement excusable. Il en va de même des hommes : nous devons excuser leurs limites et leurs faiblesses, non dans la mesure de notre amour pour eux, mais dans la mesure de leur amour pour Dieu.

Frithjof Schuon.

---

(1) Le polythéisme originel envisage la Divinité à la fois en tant qu'*Atmâ* et en fonction de *Mâyâ* ; il n'est païen qu'à partir du moment où il oublie *Atmâ* et prête l'absoluité à la diversité, donc à la relativité.

LE COMMENTAIRE ÉSOTÉRIQUE DES TROIS SOURATES FINALES

par **Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî**

Nous avons publié il y a quelques années la traduction de plusieurs extraits des « Interprétations ésotériques du Coran » (*Ta'wilâtu-l-Qur'ân* d'Al-Qâchâni (*). Nous en donnons maintenant la traduction du commentaire des trois sourates finales à savoir : « L'Épuration » (*al-Ikhlâç*), « L'Aube » (*al-Falaq*) et « Les Hommes » (*an-Nâs*), les deux dernières formant un couple désigné par l'épithète « Les deux moyens de refuge » (*al-Mu'awwidhatâni*). La traduction est faite sur les éditions publiées (sous le nom du Cheikh al-Akbar Mohy ed-dîn Ibn Arabi) chez Mostafâ al-Bâbi et chez Bûlâq (1283), Le Caire.

Les notes sont du traducteur.

SOURATE 112

L'ÉPURATION *(al-Ikhlâç)* (1)

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

1. Dis : « Lui — Allah — est Un !
2. Allah est le Soutien universel !
3. Il n'engendre pas et n'est pas engendré,
4. Et il n'a pas d'égal ».

(*) Voir *E.T.* nos 376 (mars-avril 1963), 380 (nov.-déc. 1963), 381 (janv.-févr. 1964), 382 (mars-avril 1964), 383 (mai-juin 1964), 384-385 juillet à oct. 1964).

(1) Le nom verbal *ikhlâç* (d'une racine exprimant l'état de blancheur et de pureté) signifie l'acte de « rendre pur, sans mélange » et au figuré, la « consécration exclusive » (d'une action ou d'un sentiment à quelqu'un), d'où les expressions : *ikhlâçu-l-amali li-llâhi* = « la consécration de l'œuvre (de

Commentaire

Verset 1. « Dis : Lui — Allah — est Un ».

Qul (Dis) est un ordre qui arrive de la Source de l'Union ou Synthèse originelle (*Aynu-l-Jam'*) sur le plan épiphanique de la Distinctivité (*at-Tafçîl*).

Huwa (Lui) est un terme exprimant la Réalité-Une pure (*al-Haqîqatu-l-Ahadiyyatu-ç-çirfah*), c'est-à-dire l'Essence (*adh-Dhât*) en tant qu'elle est, sans rapport d'attribut (*çifah*),et qui n'est connue que de Lui.

Allah est ici, syntactiquement, un permutatif de *Huwa* et désigne l'Essence avec tous les Attributs. Par cette permutation il est montré que les Attributs de Dieu — qu'Il soit exalté ! — ne sont pas surajoutés à Son Essence, et que plutôt ils sont l'Essence elle-même. Il n'y a là point de séparation, si ce n'est que par façon de penser (2). C'est pour cela que cette sourate fut appelée la sourate de l'Epuration (*sûratu-l-Ikhlâç*), car l'*Ikhlâç* est l'acte de nettoyer la Réalité-Une des tâches de la Multiplicité (*al-Kathrah*). Ceci est conforme à ce qu'a dit le Comman-

l'action) purement à Allah », *mukhliçen la-Hu dini* = « en Lui consacrant exclusivement ma religion (mon culte) » (cf. Cor. 39., 14).

Cette sourate aurait été révélée à la Mekke à propos de la demande suivante que les polythéistes firent à l'Envoyé d'Allah — sur lui la Paix : *Unsub la-nâ Rabba-ka*, ce qui peut se traduire, littéralement, par : « Donne-nous la généalogie de ton Seigneur » (expression se rattachant au style de la science généalogique, très développée chez les Arabes), ou plus simplement : « Dis-nous quel est ton Seigneur » ; on rapporte encore que la question avait été posée aussi, soit par les Quraychites de la Mekke, soit par les Juifs de Médine, sous la forme : *Çif la-nâ Rabba-ka* = « Décris-nous (qualifie) ton Seigneur ». La réponse donnée, dans les deux cas, affirme l'Unité absolue de l'Essence et l'Unicité de la Divinité, tout en niant les idées de « devenir » et de « dépendance » impliquées par l'idée de « généalogie ».

(2) Allusion aux discussions scolastiques sur la réalité des Attributs. — Il est intéressant de signaler que ce rapport est montré aussi par les valeurs numérales de *Huwa*, 11, et d'*Allah*, 66, le dernier étant un multiple et aussi le « nombre triangulaire » du premier (la somme des onze premiers nombres : 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11 = 66) ; or les multiples et les nombres triangulaires sont des développements ou des explicitations des nombres de base respectifs.

deur des croyants (Alî) — sur lui la Paix — : « La perfection dans l'épuration faite pour Lui c'est de nier Ses Attributs, car tout attribut atteste par lui-même qu'il est autre que le qualifié par cet attribut, et réciproquement, tout qualifié atteste qu'il est autre que l'attribut qui le qualifie ». C'est cette même idée qu'a eue celui qui a dit : « Ses Attributs à Lui — qu'Il soit exalté ! — ne sont pas Lui, ni autre que Lui ! », ce qui veut dire : ils ne sont pas Lui-Même sous le rapport rationnel, ni autre que Lui sous le rapport réel.

Ahad (Un) est au point de vue syntactique un attribut de *Huwa*.

La différence entre *Ahad* (Un) et *Wâhid* (Unique) consiste en ceci que le *Ahad* est l'Essence Seule sans rapport de multiplicité en elle, c'est-à-dire la Réalité Pure *(al-Haqîqatu-l-Mahdah)* qui est l'origine *(manbaa)* de la Source de Camphre *(al-Aynu-l-Kâfûrî)* ou plutôt la Source de Camphre elle-même (3), c'est-à-dire l'Etre en tant qu'Etre *(al-Wujûd min haythu huwa Wujûd)* sans limitation aucune, ni générale ni spéciale, et sans aucune condition ni de localisation, ni de non-localisation. Le *Wâhid* est par contre l'Essence considérée sous le rapport de la multiplicité des attributs et constitue la Stase Nominale *(al-Hadratu-l-Asmâiyyah)*, car un « nom divin » *(Ism)* est l'Essence avec l'Attribut.

La Réalité Pure, inconnue à autre que Lui, ayant été exprimée par le mot *Huwa*, on lui a mis comme permutatif l'Essence avec tous les Attributs pour signifier que ceux-ci sont en réalité l'Essence elle-même uniquement, et ensuite on a énoncé à Son sujet l'Unité *(al-Ahadiyyah)* pour signifier que la multiplicité relative n'est en réalité rien et ne peut anéantir Son Unité, ni porter effet sur Son Unicité, mais que plutôt la stase de l'Unicité *(al-Wâhidiyyah)* est elle-même la stase de l'Unité *(al-Ahadiyyah)* si l'on tient compte de la Réalité *(al-Haqîqah)* : le cas est analogue à la conception des gouttes d'eau dans la mer.

(3) La Source de Camphre est une des sources du Paradis (cf. La « sourate de l'Homme », Cor. 76, 5) ; elle fournit le breuvage destiné exclusivement aux « Gens de l'Unité essentielle » *(Ahlu-l-Wahdati-dh-dhâtiyyah)*.

Verset 2. « Allah est le Soutien universel (*aç-Çamad*) » (4), ce qui veut dire que l'Essence dans la stase de l'Unicité, pour autant qu'on la considère sous le rapport des Noms divins, est l'Appui (*as-sanad*) absolu de toutes les choses du fait que tout être contingent se trouve en état de nécessité envers Lui et du fait que son existence même n'est que par Lui. Ainsi Lui est le Riche Absolu dont toute chose a besoin, ce qui est en accord avec le verset : « Et Allah est le Riche et vous les pauvres » (Cor. 47, 40). Or du fait que tout ce qui est autre que Lui existe par Son Etre à Lui et n'est rien par soi-même — l'état potentiel propre à sa quiddité ne comportant pas par soi-même l'existence — il résulte que rien ne Lui est congénère, ni similaire, dans l'existence.

Verset 3. « Il n'engendre pas » car les choses causées par Lui ne sont pas coexistantes avec Lui, mais existent par Lui. C'est par Lui qu'elles sont « elles » alors que « par elles-mêmes » elles ne sont rien.

« Et il n'est pas engendré », ceci en raison de Sa nature de Soutien absolu, qui fait que Lui n'a besoin de rien dans l'être (pour être).

Verset 4. Or du fait que Son Ipséité Une (*al-Huwiyyah al-Ahadiyyah*) ne reçoit pas la multiplicité ni la division, aussi du fait qu'on ne peut attribuer l'unité essentielle à autre qu'Elle — car en dehors de l'Etre Absolu il n'y a que le pur néant — nul ne peut L'égaler : « Et Il n'a pas d'égal ». Le néant absolu ne peut s'égarer à l'Etre pur. C'est pour cela que cette sourate est appelée, en outre sourate du Fondement (*sûratu-l-Asâs*), car le Fondement de la Tradition — ou plutôt de l'Existence — est le Principe de l'Unité (*al-Tawhîd*). Anas a rapporté que le Prophète — qu'Allah répande sur lui Sa grâce et Sa Paix — a dit : « Les sept Cieux et les sept Terres sont fondés sur « Dis : Lui — Allah — est Un », ce qui correspond à l'idée du Soutien universel (*aç-Çamadiyyah*).

(4) Le nom divin *aç-Çamad*, qui se trouve ici pour la seule fois dans le Coran, est difficile à rendre par une expression succinte et d'ailleurs les commentateurs arabes soulignent des aspects très variés ; le Maître Parfait, Celui dont tout être a besoin, le Doué de Plénitude (sans creux), le Dur, l'Eternel, etc.

SOURATE 113

L'AUBE (*al-Falaq*) (1)

Au nom d'Allah, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

1. Dis : « Je prends refuge en le Seigneur de l'Aube
2. Contre le mal de ce qu'Il a créé,
3. Et contre le mal de l'Obscurcissement quand il envahit,
4. Et contre le mal des Souffleuses dans les nœuds
5. Et contre le mal d'un envieux quand il porte envie ».

Commentaire

Verset 1. « Dis : je prends refuge en le Seigneur de l'Aube », c'est-à-dire je cherche abri auprès du Nom divin *al-Hâdî* (le Guide) et je me protége par Lui, en me qualifiant par Lui et en m'attachant à

(1) Cette sourate et la suivante ont été révélées dans des circonstances tout à fait particulières. D'après Ibn Abbâs et Aïchah, un jeune Juif qui était au service du Prophète réussit à lui prendre quelques-uns de ses cheveux ainsi que quelques dents de son peigne et les transmit à des sorciers Juifs, entre lesquels Labîd ben al-A'çem, qui s'en servirent pour opérer un envoûtement du Prophète — sur lui la Paix. C'est contre ce maléfice que les deux sourates furent révélées. Aïchah donne encore les précisions suivantes : « Le Prophète — qu'Allah lui accorde la grâce et la paix — fut à tel point ensorcelé qu'il s'imaginait avoir fait des choses qu'il n'avait pas faites, jusqu'au jour où, se trouvant chez moi, il pria Allah longuement et ensuite me dit : J'ai appris, ô Aïchah, qu'Allah a répondu à ma demande ! — Je dis : Que s'est-il donc passé, ô Envoyé d'Allah ? — Il dit : Deux hommes sont venus à moi, l'un d'eux s'assit à mon chevet, l'autre à mes pieds et l'un dit à l'autre : De quoi souffre cet homme ? L'autre répondit : Il est ensorcelé !
— Par qui ?
— Par Labîd ben al-A'çam, juif de la tribu des Banû Zarîq.
— Par quel moyen ?
— A l'aide d'un peigne, de cheveux et du morceau séché d'un prépuce.
— Et où se trouve-t-il (le « support » du maléfice) ?
— Dans le puits des Banû Zarîq (ou sous une pierre dans le puits de Dhû Arwân).

l'Esprit de Sainteté (*Rûhu-l-Qudus*) dans la stase des Noms divins, car l'Aube (*al-Falaq*) est la lumière du matin qui précède le lever du soleil (2).

Alors, d'après d'autres informateurs, le Prophète alla au dit puits avec des gens de ses Compagnons et il y regarda. Il y avait un bosquet de palmiers. En retournant ensuite chez Aïchah, il dit : « Par Allah, l'eau du puits était comme une mare de henné et la palmeraie avait comme des têtes de démons. » Elle lui dit : « O, Envoyé d'Allah, alors retire-le du puits (le « support ») ! » et il répondit : « Quant à moi, Allah m'en a délivré et guéri, mais j'ai craint qu'il n'en résulte un mal pour les hommes ».

Sufiân a dit qu'il s'agissait du « plus puissant des sortilèges ».

D'après une relation de Zaïd ben Arquam, c'est Jibrâïl qui informa le Prophète du sortilège qui avait été fait au moyen d'une corde nouée plusieurs fois et jetée dans le puits. Celui-ci chargea Ali d'ôter la corde qui fut dénouée ensuite par le Prophète. Avec chaque nœud défait il ressentait un soulagement.

D'autres relations disent que la corde présentait 11 nœuds et était percée d'aiguilles. Ces nœuds furent défaits par la vertu des deux sourates révélées à ce propos et qui ont ensemble 11 versets (la sourate de l'Aube 5 et la sourate des Hommes 6), car chaque verset effectuait le dénouement d'un nœud.

Ces deux sourates récitées ou écrites sont employées comme moyen de protection, d'où leur nom d'*al-Mu'awwidhatâni* « Les deux moyens de refuge ».

(2) Le mot *falaq* étymologiquement signifie « fente » ; de son symbolisme, dans ce cas, on connaît de nombreuses applications. Des hadiths du Prophète l'expliquent comme un lieu (prison ou puits) dans la Géhenne. Des Compagnons l'ont interprété par Maison ou Gué de la région infernale. Ibn Abbâs, qui l'interprète une fois par « puits dans la Géhenne », en donne une autre fois, un sens purement métaphysique : *al-Falaqu-l-Khalq*, « la Fente c'est la Création » (et on remarquera qu'il y a une similitude constitutionnelle des deux racines, qui ont les deux dernières radicales identiques). Al-Khâzin développe ainsi l'interprétation d'Ibn Abbâs : « Allah — qu'Il soit exalté ! — fendit les Ténèbres de la Mer du Non-Être, en manifestant les Lumières, et ainsi du Non-Être Il fit la Création : par conséquent, c'est comme si le verset était : « Dis : Je me réfugie auprès du Seigneur de toutes les choses Possibles, Producteur de toutes les choses Manifestées ». On remarquera que dans l'acception d'Ibn Abbâs et d'al-Khâzin, qui correspond à un point de vue cosmologique, les Ténèbres sont le non-manifesté et la Lumière est la Manifestation, alors que les choses changent d'aspect chez Al-Qâchânî dont le point de vue est métaphysique et gnoséologique qui entend les Ténèbres dans leur sens d'ignorance, à laquelle s'opposent les Lumières de la connaissance. Loin d'accuser une contradiction, ceci constitue un exemple typique de la multiplicité de sens des symboles, en fonction de la variété des points de vue intellectuels.

Tout cela revient donc à ceci : Je prends refuge en le Seigneur de la lumière matutinale de l'épiphanie des Attributs qui précèdent le lever du soleil de l'Essence ; le Seigneur de la lumière matutinale des Attributs est le nom *al-Hâdî*. Telle est la signification de tout chercheur de refuge contre le mal d'une chose donnée, car celui-ci cherche refuge dans un Nom (divin) spécialement approprié à cette chose : le malade, par exemple, cherche refuge en son Seigneur en se protégeant par le Nom (divin) *ach-Châfî* (le Guérisseur), et l'ignorant se défend contre son ignorance en ayant recours au Nom *al-Alîm* (le Très-Savant).

Verset 2. « Contre le mal de ce qu'Il a créé », c'est-à-dire contre le mal de l'enveloppement dans la condition des créatures et des conséquences que cette condition inflige, car celui qui se rattache au monde de la Sainteté (*âlamu-l-Quds*) dans la stase des Noms et qui se qualifie par les Attributs divins exerce une influence sur tout être créé et n'en subit aucune influence ; les créatures appartiennent au monde des Effets (*âlamu-l-Athâr*) et au domaine des Actes (*maqâmu-l-Af'âl*), alors que cet être a dépassé la station des Actes et s'est élevé vers les origines des Actes qui se trouvent dans les Attributs (3).

Verset 3. « Et contre le mal de l'Obscurcissement (*al-Ghâsiq*) quand il envahit » (4), c'est-à-dire contre le mal de l'enveloppement dans le corps ténébreux quand l'obscurité du corps pénètre en toute chose (de l'être psychique), pour dominer et porter effet, en raison de ses modifications d'état et ses changements d'humeur, sur le cœur, celui-ci ayant pour

(3) *Alamu-l-Athâr* est le domaine individuel et celui de l'action dans son sens propre. Il est ici en opposition avec *Alamu-l-Quds* qui est du domaine supra-individuel ou de la Personnalité, caractérisé par la connaissance informelle.

(4) Un hadith du Prophète rapporté par Aïchah applique le mot à la lune quand elle entre en éclipse. Des commentateurs l'ont appliqué à la lune quand elle s'assombrit à la fin de la lunaison (temps propice aux maléfices), ou encore aux Pléïades dont le lever est bénéfique et le coucher maléfique. De même on y a vu le Froid, dans le sens de la physique traditionnelle.

le corps de l'affection et de l'inclination, et en subissant un attrait.

Verset 4. « Et contre le mal des Souffleuses (*an-Naffâthât*) dans les nœuds », celles-ci étant les forces psychiques, comme l'illusion (*al-wahm*), l'imagination (*at-takhayyul*), la colère (*al-ghadab*), la concupiscence (*ach-chahwah*) etc., forces qui soufflent dans les « nœuds » constitués par les décisions des engagés dans la Voie, pour affaiblir ces décisions par des tentations diaboliques et les défaire, et pour amener ces êtres à rupture par des suggestions et inspirations hostiles (5).

Verset 5. « Et contre le mal d'un envieux (*hâsid*) quand il porte envie », c'est-à-dire contre le mal de l'âme psychique (*an-nafs*) (6), quand elle est jalouse de l'illumination du cœur (*tanawwuru-l-qalb*) et usurpe les attributions et les connaissances de ce cœur par l'écoute à la dérobée, pour l'oppresser ensuite, l'accabler et l'envelopper : cela constitue « l'altération de la couleur » (*at-talwin*) dans la station du cœur.

Mais on pourrait entendre par le *Ghâsiq* (l'Obscurcissement) l'âme dominatrice qui voile par ses obscurités les attributs du cœur, et par le *hâsid* (l'envieux) le cœur (lui-même, à son tour) quand il pénètre par

(5) Dans le sens historique, on entend par les Souffleuses, les filles de Labid ben al-A'çam qui auraient participé à l'ensorcellement. Mais d'un point de vue plus technique ce sont les influences subtiles exercées par les sorciers.

Les « nœuds » constituent dans le sens propre des moyens d'attache et de fixation de certains éléments psychiques de l'être visé, à l'aide d'objets pris à celui-ci (les cheveux et les dents du peigne dans le cas du Prophète) ; de ce fait, cet être se trouve solidaire de ce qui se passe avec ces éléments qui ont le rôle de le « représenter ». L'enfoncement des aiguilles constitue, d'autre part, l'acte par lequel on attaque les éléments qui « représentent » le sujet.

On peut observer que le commentaire ramenant comme d'habitude purement le sens spirituel de la sourate à aspect initiatique, inverse le symbolisme des « nœuds » qui ne représente pas alors des procédés maléfiques, mais des éléments positifs et constitutifs de la voie initiatique. Les souffles qui s'attaquent à ces éléments peuvent alors être aussi des ennemis intérieurs de l'homme.

(6) Dans le sens historique l'Envieux c'est le sorcier juif.

intrusion dans la station de la contemplation (*ach-chuhûd*), car l'« altération de la couleur » à la station de la contemplation résulte de la présence (illégitime) du « cœur » (en tant que niveau particulier de l'être total), de même que dans la station du cœur l'altération résultait de la présence de l'âme inférieure (7).

La spécification de ces trois « maux » pour la recherche de refuge, après le refuge initial (verset 2) contre les créatures en général, s'explique par le fait que le plus souvent le voilement (*al-ihtijâb*) — en dehors de ce qui vient des créatures en général — provient de l'adhérence de ces maux à l'homme et de l'attachement de celui-ci à ceux-là (8). Mais Allah — qu'Il soit exalté ! — est plus Savant !

(7) Le *talwin*, qui littéralement signifie « coloration » ou « changement de couleur », constitue un phénomène d'altération de la condition spirituelle, chose qui est toujours possible quand le degré de connaissance atteint n'est pas complètement acquis. Dans la terminologie technique il s'oppose à *tamkîn* qui est la « stabilisation » dans un *maqâm*. Dans le texte d'Al-Qâchânî, l'emploi du terme *maqâm*, qui, opposé à *hâl* signifie un degré de connaissance définitivement acquis, ne doit pas contrarier, car il y a lieu d'envisager une certaine élasticité des termes permettant d'éviter des explications trop développées.

Dans ses *Içtilâhât*, Ibn Arabi définit le terme *talwin*, par « la translation que subit le serviteur dans ses états, ce qui chez la plupart témoigne d'un *maqâm* imparfait ». Il ajoute immédiatement « mais chez nous cela représente le plus parfait des *maqâmât*, et la condition du serviteur est alors celle indiquée dans la parole d'Allah : « chaque jour Il s'occupe d'une œuvre nouvelle » (sourate Ar-Rahmân, Cor. 55, 30). Cette acception spéciale, qui ne trouve d'ailleurs pas d'application dans le passage que nous traduisons, concerne les êtres qui, après la réalisation de l'Identité Suprême, accomplissent par réalisation descendante, la Distinctivité, dans le domaine de laquelle, orientés vers l'Ordre universel, leur existence présente les aspects cycliques de la manifestation universelle.

L'emploi de l'idée de coloration pour exprimer le phénomène d'altération spirituelle est en rapport avec les perceptions lumineuses qui accompagnent les états de la connaissance initiatique, bien qu'il ne s'agisse alors nullement de phénomènes lumineux extérieurs à l'être.

(8) D'autres interprètes ont appliqué au symbolisme de cette sourate les notions anthropologiques des péripatéticiens. Une des interprétations mentionnées par *Rûh al-Ma'âni* d'al-Baghdâdi présente le schéma des trois « maux » tel qu'on

SOURATE 114

LES HOMMES (*an-Nâs*)

Au nom d'Allah, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

1. Dis : Je prends refuge en le Seigneur des hommes,
2. Roi des hommes,
3. Dieu des hommes,
4. Contre le mal de l'Insufflateur à la dérobée
5. Qui insuffle la tentation dans les poitrines des hommes
6. D'entre les djinns et les hommes.

Commentaire

Verset 1. « Dis : Je prends refuge en le Seigneur des hommes ». Le Seigneur des hommes (*Rabbu-n-nâs*) est l'Essence avec tous les Attributs, car l'Homme (*al-Insân*) est l'être totalisateur qui renferme tous les degrés de l'existence, et son Seigneur qui l'a existencié et qui a répandu sur lui Sa perfection est l'Essence sous le rapport de tous les Noms, considérée sous le rapport du commencement, qu'on désigne par le terme « Allah ». C'est pour cela qu'Allah — qu'Il soit exalté — dit (à Iblis) : « Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner à ce que J'ai créé avec Mes deux Mains ? » (Cor. 38, 75), Mains qui polarisent les Attributs opposés, comme la douceur et la rigueur, la beauté et la majesté, et qui les réunissent ainsi tous.

le voit chez Al-Qâchâni mais à un degré somme toute strictement individuel. On a dit qu'*al-Ghâsiq* est le minéral, *an-Naffâthât* les facultés végétales et *al-Hâsid* la faculté animale ; car si l'homme ne subit pas de mal de la part des « corps célestes » (figurant les états supra-individuels) il le subit de la part des « corps élémentaires », le minéral, le végétal et l'animal (qui sont du domaine individuel). Allah a ordonné le refuge contre le mal de chacun de ceux-ci ».

Chez Avicenne qui a commenté les trois dernières sourates du Coran, le schéma des correspondances précédentes est inversé, le *Ghâsiq* c'est l'animal, etc.

L'être prend ici refuge en Sa Face (Essence) après avoir pris refuge en Ses Attributs ; c'est pour cela que cette sourate a été mise à la suite de celle qui précède, car dans la sourate de l'Aube on a pris refuge en la station des Attributs, par Son nom le Guide (*al-Hâdî*) qui l'a guidé vers l'Essence.

Verset 2. Ensuite la désignation de « Seigneur des hommes » a été expliquée par celle de « Roi des Hommes » (*Maliku-n-nâs*), employée comme apposition, car le Roi est celui qui maîtrise les cous et les affaires des hommes, pour autant qu'on envisage leur extinction en Lui, conformément à Sa parole : « A qui appartient le Pouvoir royal aujourd'hui ? — A Allah, l'Unique, le Réducteur ! » (Cor. *40*, 16). Le Roi est donc véritablement « l'Unique » et « le Réducteur » qui réduit toute chose par Son apparition.

Verset 3. Ensuite fut employée, encore à titre appositif, la désignation de « Dieu des hommes » (*Ilâhu-n-nâs*), pour mettre en évidence leur état de « permanence » (*baqâ'*) après leur « extinction » (*fanâ'*), car le « dieu » (*al-ilâh*) est l'Adoré absolu, à savoir l'Essence avec tous les Attributs, considérée ici sous le rapport de la finalité.

L'être cherche ici son refuge dans la dignité absolue de Dieu, et s'y éteint, et par cela il apparaît que Dieu est « Roi », ensuite l'être est ramené à l'existence pour la « condition de serviteur-adorateur » (*maqâmu-l-ubûdiyyah*) et ainsi Dieu est un Servi-Adoré (*Ma'bûd*) perpétuel.

Verset 4 - 5. La recherche du refuge en Lui se complète en étant faite ensuite « contre le mal de l'Insufflateur diabolique (*al-Waswâs*) », car l'insufflation diabolique (*al-waswasah*) nécessite un réceptacle existentiel, ainsi que le montrent de suite les paroles : « qui insuffle [la tentation] dans les poitrines des hommes ». Dans l'état d'extinction, il n'y avait pas de condition existentielle, et par conséquent, il n'y avait ni « poitrine », ni « insufflation », ni « insufflateur ». — Et même si dans un tel état se produisait un phénomène de « changement de couleur » (*talwîn*) dû à une présence de l'égoïté (*al-*

anâ'iyyah) il n'y a qu'à dire : « Je me réfugie en Toi contre Toi ! » (1).

Quand Dieu devînt ainsi « adoré » du fait de l'existence de l'« adorateur », le diable apparut aussi, du fait de l'apparition de cet adorateur, tout comme initialement (avant l'« extinction » de l'adorateur), il existait par l'existence de l'adorateur.

Le *waswâs* est une autre forme du nom de la *waswasah* (insufflation) mais qui sert pour désigner l'insufflateur lui-même (*al-muwaswis*), en raison de la continuelle action instigatrice de celui-ci, ce qui revient à dire que sa respiration naturelle est elle-même du *waswâs*.

L'être cherche ici refuge contre ce tentateur en ayant recours au nom de « Dieu » (*al-ilâh*) en dehors de tout autre de Ses noms tel qu'on l'a vu dans la sourate précédente (où il s'agissait du « Seigneur de l'Aube »). L'explication réside dans le fait que *ach-Chaytân* (Satan) s'opposant symétriquement à *ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux) s'empare de la forme totalisante humaine (constituée « à l'image d'*ar-Rahmân* ») et apparaît sous les formes de tous les noms divins (qui appartiennent à *ar-Rahmân*) (2), en les contrefaisant, à l'exception du nom « Allah ». Ainsi il ne suffit pas de chercher refuge contre le tentateur en ayant recours à des noms particuliers comme *al-Hâdî* (le Guide) ou *al-Alîm* (le Très-Savant), ou *al-Qadîr* (le Très-Puissant) etc. Quand l'être prenait refuge contre le voilement et l'égarement (qui sont des maux particuliers) il le faisait en ayant recours au « Seigneur de l'Aube » (qui est un nom particulier), mais ici il a recours au « Seigneur des hommes » (nom au caractère d'universalité en raison de l'universalité propre à l'homme qui est ici directement en cause). — Par cela on comprendra aussi le sens de la parole du Prophète — sur lui la Paix — : « Celui qui m'a vu (en rêve, comme autre-

(1) Ce sont les termes d'une invocation du Prophète lui-même — sur lui la Paix !

(2) Cf. le verset : « Dis : Invoquez *Allâh*, ou invoquez *ar-Rahmân* ; quel que soit celui que vous invoquiez (de ces noms) c'est à Lui qu'appartiennent les Noms Excellents (Cor. 17, 110).

ment) m'a effectivement vu moi-même, car Satan ne peut pas prendre mon aspect » (3).

Al-khannâs, « celui qui se dérobe », est celui qui se retire en ambuscade, car il n'en sort pour insuffler l'instigation, que pendant qu'on est négligent (distrait) ; mais dès que le serviteur se reprend et invoque Allah, le tentateur s'esquive : la dérobade est sa conduite constante de même que la tentation (avec laquelle elle alterne). — On rapporte d'Ibn Jubayr ces mots : « Quand l'homme invoque son Seigneur, Satan se dérobe et se détourne, et quand l'homme est distrait Satan revient le tenter ».

Verset 6. « D'entre les djins et les hommes » ; ces paroles expliquent ce que peut être celui qui insuffle la tentation, car les insufflateurs sataniques sont de deux espèces : de l'espèce « djinn », qui n'est pas du domaine sensible (grossier), (mais du domaine subtil) comme l'opinion conjecturale (*al-wahm*), et de l'espèce « homme » qui est du domaine sensible comme les déviateurs d'entre les individus humains, se présentant par exemple sous la forme du nom divin *al-Hâdî* (le Guide) — cas auquel se rapportent ces paroles adressées par les trompés aux tentateurs (lors de la Reddition des comptes finale) : « Mais cependant vous nous abordiez du côté droit ! » (Cor. 37, 28) — ou sous la forme de tout autre nom divin particulier. Là encore donc la recherche de refuge n'est complète que par « Allah ». Et Allah est l'Inviolable !

Traduit de l'arabe et annoté
par M. Vâlsan

(3) Cela veut dire que le Prophète Mohammad — sur lui la Paix ! — est la théophanie même, sous le rapport du nom essentiel et universel « Allah » : c'est d'ailleurs le sens véritable de la 2e formule de la *Chahâdah*, « Mohammad est l'Envoyé d'Allah », qui se trouve en même temps garantie contre une acception idolâtre par la 1re formule à laquelle elle est attachée : Pas de dieu si ce n'est Allah ! »

QUELQUES SYMBOLES DE L'EXTRÊME-ASIE

II. *LE SYMBOLISME ANIMAL*

Nous allons retrouver, dans la formulation du symbolisme animal, de grands thèmes semblables à ceux qu'avait précédemment fournis le règne végétal, mais sous un aspect généralement différent. C'est ainsi que le symbolisme cosmique, fondé sur la production de la vie, ne sera plus qu'exceptionnellement statique, mais se liera surtout au déroulement cyclique de la manifestation, à l'annonciation du message céleste, aux modalités, à la « polarité » de l'activité du Ciel. L'ambivalence symbolique deviendra fréquente, conséquence des aspects diversifiés de la vie animale.

le symbolisme de la *materia prima,* ou celui des Eaux primordiales, subsiste dans la *vache* : elle correspond, dit le *Chouo-koua* au trigramme *k'ouen,* le principe passif, la Terre; la « femelle mystérieuse » du Tao, « origine du Ciel et de la Terre » (ch. 6), se lit *houan-p'in,* c'est-à-dire littéralement « vache noire » : l'expression est suffisamment riche de signification universelle pour n'avoir pas besoin d'autre commentaire. Chez les Mongols, c'est la *biche* qui symbolise la Terre. La même notion s'affirme surtout dans le *serpent,* dont le corps est en contact avec le sol : ainsi du *nâga* à Angkor, et aussi du génie chinois de la Terre, qui est un serpent souterrain. Variante du même thème, dans la tradition populaire du Cambodge, ce souverain est un *crocodile* nommé *neak :* or *neak* est le même mot que *nâga;* l'*asura* Bali y est aussi figuré sous la forme d'un crocodile et, d'une façon générale, les influences issues du monde souterrain sont des *neak-ta.* Autre variante : le *dragon* chinois considéré comme principe géomantique, dont les « veines » souterraines conduisent le

courants telluriques. Mais c'est un sujet auquel il nous faudra revenir, car serpent et dragon figurent avec davantage de constance l'aspect positif, actif de la manifestation : ils crachent en effet l'« œuf du monde » et la naissance de l'animal à partir de l'*œuf*, considéré comme symbole de l'indifférenciation primordiale, est une représentation capitale de ce thème. On le trouve notamment au Tibet, en Chine, au Japon, au Viet-Nam, en Sibérie, en Indonésie. Il faut cependant distinguer plusieurs aspects du même symbole : l'œuf primordial du Shintô se sépare en une moitié légère (le Ciel) et une moitié dense (la Terre), ce dont on peut rapprocher la polarisation du *yin-yang* chinois en ses deux moitiés noire et blanche : c'est la différenciation de l'androgyne. L'œuf issu de la gueule du dragon figure par contre la production de la manifestation par le Verbe. P'an-kou, l'Homme primordial, naît d'un œuf (d'autres héros chinois naissent d'un œuf fécondé par le soleil, ou de l'ingestion d'un œuf d'oiseau par leur mère). L'éclosion de l'œuf a son homologue exact, au plan végétal, dans celle du bouton de lotus. C'est un œuf primordial aussi que la boule roulée par le *scarabée* bousier car, remarque le *Traité de la Fleur d'Or*, « la vie en naît ». Le caractère *tan*, qui désigne l'œuf, est d'ailleurs étymologiquement la boule roulée par le scarabée. Signification très voisine également que celle du *cocon* et du *papillon* qui en sort ; l'épouse de Yuan-k'o, l'Immortel-jardinier de la légende chinoise, enseigne le secret des vers à soie ; peut-être est-elle elle-même ver à soie ; son secret pourrait bien être celui des états multiples de l'être. Nous y reviendrons plus loin. Rappelons aussi que, dans le célèbre *Si Yeou-ki*, le Fils du Ciel et de la Terre, fruit de la polarisation de l'œuf primordial, n'est autre que le *singe* pèlerin, dont l'instabilité caractérielle donne du monde manifesté une image évocatrice encore que riche d'imprévu. A l'opposé, son schéma stabilisé est fourni par la *tortue* dont la carapace est ronde au-dessus comme le Ciel, plate au-dessous comme la Terre ; le corps de l'animal assume, entre l'un et l'autre, la fonction « médiatrice ». Elle assume plus généralement un rôle dans l'ordre et l'équilibre du monde : Niu-koua se sert de ses pattes coupées pour établir les quatre

pôles de l'univers ; les Iles des Immortels trouvent la stabilité sur son dos ; de même, pourrait-on dire, les stèles inscrites en Chine, et les temples à Bali.

Nous avons envisagé plus haut le rôle du *dragon* comme démiurge, comme puissance de vie et de manifestation. C'est si vrai que, enseigne le *Yiking*, son sang est noir et jaune, couleurs primordiales du Ciel et de la Terre. Le dragon, c'est le principe *K'ien* origine du Ciel, dont les six traits sont six dragons attelés ; à chacun des traits de l'hexagramme correspond un aspect du dragon qui est l'une des étapes de la manifestation. Le dragon — et la *tortue* — contribuent à l'ordonnance du monde en ce qu'ils permettent aux héros primordiaux, l'un le drainage des eaux diluviales, l'autre la construction des digues qui les contiennent. Le *Chou-king* associe, dans ce dernier rôle, l'*épervier* à la tortue. La fonction ordonnatrice de Yu-le-Grand avait été préfigurée par un *faisan*, dont le chant et la danse sont les symboles de l'harmonie cosmique. Il faut enfin noter le curieux symbolisme conféré par la tradition nippone à la *bergeronnette* qui enseigna la copulation au couple primordial : rôle comparable, a souligné M. Frithjof Schuon, à celui du serpent de la *Génèse* : tout à la fois révélation de l'intelligence créatrice, et instrument de la transposition au plan « grossier » de la manifestation subtile.

La participation symbolique des animaux au processus de la manifestation se traduit souvent par une fonction d'annonciateur, de messager céleste, fonction de nature « subtile » cette fois : c'est ce qu'indique sa fréquente attribution aux oiseaux. Pourtant, c'est surtout le rôle de la *tortue*, qui « porte des caractères sur sa carapace » — laquelle est d'ailleurs utilisée dans la divination — et qui délivra à Yu le *Lo-Chou*, clef de l'organisation du monde ; celui aussi du *dragon* qui, envoyé du Ciel, « ouvrit la voie » (*k'ai tao*) à Yu pour le drainage des eaux et, sous la forme du *cheval-dragon* (*longma*), apporta à Fou-hi le « diagramme du Fleuve » (*Ho-t'ou*). Les *oiseaux* symbolisent, d'une façon générale, les communications avec le Ciel, et c'est sans doute pourquoi les Barbares, proches de la spontanéité primordiale, ont forme d'oiseaux ; ils furent subjugués par Po-yi,

assistant de Yu-le-Grand, qui comprenait le langage des oiseaux ; c'est par les traces des oiseaux sur le sol que fut révélée l'écriture. Au Japon, la *faisane* est l'envoyée de la Déesse solaire auprès du *kami*, organisateur du monde qui a rompu les liens avec le Ciel. Au Japon encore, l'*anguille* est associée à la tortue dans la fonction indiquée plus haut. En diverses légendes chinoises, le *cheval* se substitue au dragon comme instrument d'obtention de la connaissance ; et ce n'est sans doute pas un hasard si les « ancêtres » des organisations initiatiques sont présentés comme des « marchands de chevaux » ; rappelons en outre le rôle du cheval-dragon porteur du *Ho-t'ou*, qu'on désigne aussi parfois sous le nom de *Ma-t'ou*, « diagramme du cheval ». Au Japon, c'est un *milan* qui fut l'envoyé du Ciel auprès du premier Empereur. La *carpe*, elle aussi, se transforme en dragon, est la monture et la messagère des Immortels qu'elle élève vers le Ciel. Autre *messager* divin de la tradition nippone : le *corbeau*. Chez les Montagnards du Sud-Viet-Nam, la *grive-pie* est la surnaturelle initiatrice des assemblées de justice — ou tout au moins des palabres qui les accompagnent —. Le *buffle* est, dans la même région, un intermédiaire privilégié avec le Ciel, et c'est la raison de son fréquent sacrifice. Sur les côtes d'Annam, la *baleine* apparaît comme un messager divin : c'est surtout qu'elle y joue le rôle de « sauveur », ailleurs reconnu au dauphin.

L'activité céleste se manifeste traditionnellement par la foudre, le tonnerre, la pluie, toutes manifestations auxquelles l'Extrême-Asie associe le symbolisme animal : en quelques minorités chinoises et au Tibet, celui de la *chèvre*, chez les Montagnards vietnamiens, celui de l'*engoulevent*, dont le cri rappelle l'activité du forgeron, et conséquemment celle du tonnerre. En Chine, le *Chien* céleste est orage et météore : il est rouge comme le feu, fait le bruit du tonnerre, la lueur de l'éclair. L'appel de la faisane au *faisan* est en rapport avec le tonnerre : toutefois, cela paraît être surtout un symbole équinoxial. Houang-ti, qui était *dragon*, était aussi le génie du tonnerre ; le dragon rôde dans les nuées d'orage ; tout cela évoque l'ébranlement cosmique, mais aussi l'affinité du dragon et de l'eau : au Cambodge, le dragon aquatique détient

une gemme qui provoque l'éclair et la pluie ; ce dragon est aussi, parfois, un *crocodile*. Dans tout le sud-est asiatique, la « danse du dragon » amène la pluie en tant que bénédiction du Ciel (il s'agit parfois d'une « danse de la *licorne* », mais les deux animaux, dans ce cas, ne se distinguent pas l'un de l'autre). La gemme de l'orage est aussi détenue par l'*éléphant* on sait qu'il est la monture traditionnelle d'Indra ; au Siam, au Cambodge, au Laos, l'éléphant blanc procure la pluie bienfaisante. La *grenouille* également, et non seulement en fonction de son rapport avec l'élément aquatique : elle était anciennement figurée sur les tambours de bronze, producteurs de tonnerre. A Angkor, le *serpent* est associé à la pluie dispensée par Indra le Dieu-foudre, ainsi qu'à l'arc-en-ciel (cette dernière parenté se rencontre aussi en Chine) : symbole général des eaux inférieures, il n'est donc pas non plus sans rapport avec les eaux supérieures. Expression significative de cette ambivalence : on obtient la pluie au Cambodge en enfonçant un bâton dans une *termitière*, mais ce paraît être essentiellement parce qu'elle abrite le *nâga* souterrain.

Encore une danse de la pluie, mais celle-là typiquement cambodgienne : la danse du *troll*, qui consiste à tuer le *cerf*, animal solaire, symbole de la sécheresse. Car la pluie céleste s'obtient de deux façons : soit pas l'action positive des animaux aquatiques et lunaires : la *grenouille*, le *crabe*, le *poisson*, le *crapaud* — voire, en Chine, le *coquillage*, qui recueille la rosée — soit par le bannissement des animaux solaires, producteurs de sécheresse et d'incendie : outre le cerf, c'est le cas, au Cambodge, du *chat*, celui du *héron* — parce qu'il s'oppose au serpent — en Chine, celui de l'oiseau *pi-fang*, qui est une sorte de grue à une seule patte ; en Birmanie, celui du *paon*, symbole solaire évident. Nous touchons, dans tous les cas, à l'aspect néfaste du symbolisme solaire : celui qui, par le feu et la sécheresse, compromet la fécondité de la terre. En Chine, le *corbeau* est soleil, mais Yi-l'Archer dut abattre neuf des dix corbeaux solaires perchés sur le mûrier du Levant pour empêcher le monde d'être brûlé. Ce rôle est encore celui du *hibou*, emblème grâce auquel Houang-ti vainquit, par la sécheresse, le monstre cornu Tch'e

yeou, qui était un *taureau* lunaire : mais le symbolisme est ici complexe et manifestement ambivalent, car le hibou est un emblème néfaste, et pourtant en relation avec le tonnerre et la forge, tandis que Tch'e-yeou, allié au vent, fut aussi combattu par des dragons aquatiques. En Birmanie, le *lièvre* s'oppose — et s'associe — au paon, comme emblèmes respectifs des dynasties lunaire et solaire (au Cambodge, cette dualité est celle du serpent *nâga* et de l'oiseau *garuda*). On signalera encore, incidemment, un curieux symbole du soleil et du feu : le *rhinocéros*, animal cornu, que le Cambodge ancien substitue au bouc ou au bélier comme monture d'Agni. Et l'on n'aura garde d'oublier l'*aigle,* oiseau solaire universel, qui apparaît comme tel sous la forme du *garuda*, ainsi que dans la mythologie du Shintô.

L'aspect faste des symboles solaires se fonde sur la fonction régénératrice de la lumière, et surtout du printemps, annoncé par la montée du soleil à partir du solstice d'hiver. Le *coq* annonce le lever du soleil; son chant fit sortir Amaterasu de la caverne : aussi demeure-t-il un symbole de la Déesse solaire, et élève-t-on des coqs au temple d'Ise qui lui est consacré; c'est le signe de la manifestation de la lumière cachée, de l'élimination des tendances obscures de la nuit. Le vol matinal du *coucou* accompagne ces mêmes tendances dans leur élimination, mais le chant de l'oiseau est aussi annonciateur du printemps ; en Sibérie, le coucou se substitue au corbeau comme symbole astral ; il est en même temps symbole de résurrection. Nous touchons ici à deux aspects distincts, mais néanmoins associés, du symbolisme animal : celui de la résurrection et de l'immortalité, celui des cycles, de l'alternance cosmique.

Le cycle annuel est comparé au cycle de la vie animale comme il l'est, d'autre part, à celui de la végétation. A l'équinoxe de printemps, prescrit le *Yueling*, « on se garde de détruire les nids, de tuer les insectes qui ne sont pas encore formés, les petits qui sont dans le sein de leur mère ou qui viennent de naître, les oiseaux qui commencent à voler. On épargne les faons et les œufs. » Les symboles traditionnels des saisons sont le *dragon* au printemps, signe de l'éveil de la manifestation, de l'ébranlement (*tch'en*),

de la naissance du tonnerre ; le *tigre* en automne, car c'est un animal féroce, dévorateur ; la *caille* ou le *phénix* en été, car ce sont des oiseaux « rouges », symboles du feu ; la *tortue* en hiver : c'est le symbole de l'élément aquatique. A une époque plus récente, la correspondance des mêmes phases cycliques s'établit respectivement avec le *coq* (ascendance solaire), le *chien* (l'automne est la saison de la retraite dans la maison fermée, et aussi celle de l'administration des sanctions) ; avec le *mouton* (car il recherche chaleur et sécheresse) et le *porc* (car il apprécie l'humide et l'obscur) ; l'été et l'hiver soit aussi le *cheval* et le *bœuf*, signes respectifs du *yang* et du *yin*. On observera qu'à des animaux sauvages ou à de purs symboles ont été substiués des animaux domestiques, associés à la vie sédentaire de l'homme. Sont encore associés au printemps, mais de façon moins systématique : le *coucou*, la *grue*, symboles de renaissance, l'*hirondelle*, dont le retour coïncide avec l'équinoxe et dont les œufs donnent la fécondité, le *loriot*, le *pigeon* : selon le *Yue-ling*, « en ce mois les hirondelles reviennent » mais aussi « le loriot chante » ; à l'automne l'*épervier*, car, selon le même texte, il tue à cette saison les passereaux, dans une intention au demeurant sacrificielle ; à l'été, le *hibou* déjà nommé ; à l'hiver le *loup*, symbole du septentrion, le *tigre*, le *rat*, symbole de l'obscurité. Les douze stations des cycles solaires sont marquées, dans le monde chinois, par douze animaux zodiacaux ; leur liste est fluctuante, par suite de modifications dans les systèmes astronomiques, pas toujours exactement suivies d'adaptations symboliques ; aussi l'interprétation précise en est-elle difficile ; ce sont actuellement : le *lièvre*, le *dragon*, le *serpent*, le *cheval*, le *mouton*, le *singe*, le *coq*, le *chien*, le *porc*, le *rat*, le *bœuf* et le *tigre*, ceci en partant de l'équinoxe de printemps (de légères variantes sino-vietnamiennes substituent la *chèvre* au mouton, la *poule* au coq, le *buffle* au bœuf). Il faut observer que les animaux saisonniers sont, au plan spatial, les symboles des quatre directions de l'espace ; sur le même plan, les « cinq *tigres* » marquent, d'autre façon, les directions cardinales et le centre.

L'alternance cyclique selon le symbolisme animal

se fonde, le plus souvent, sur l'observation des mœurs des animaux dont il s'agit, et notamment sur la migration saisonnière et sur l'hibernation : le cas de la caille et de l'hirondelle sont significatifs à cet égard. A l'équinoxe de printemps, « les animaux hibernants se mettent tous en mouvement ; dégageant l'ouverture de leur retraite, ils commencent à sortir. » A l'équinoxe d'automne, « les animaux hibernants ferment l'ouverture de leur retraite... les *oies sauvages* arrivent ; les hirondelles retournent au midi. » (*Yue-ling*). Mais la tradition chinoise ajoute à ces données un élément original : selon elle, la migration s'accompagne d'une métamorphose, l'oiseau céleste de l'été devenant, en hiver, un animal aquatique : la caille se transforme en *grenouille*, l'hirondelle en *coquillage* ; de manière semblable, le faisan se transforme en serpent : toutes expressions de la domination alternée du *yang* et du *yin*. L'hibernation possède une signification du même ordre ; elle est d'essence *yin*. *L'ours* est un symbole du *yang* en tant qu'habitant de la montagne, et s'oppose comme tel au serpent, symbole aquatique : on observe ici le dualisme traditionnel de la montagne et de l'eau, du rocher et de la cascade. Mais l'universelle opposition de l'ours au *sanglier* est également connue en Chine : le sanglier est l'emblème des Miao, détenteurs d'une forme ancienne de tradition, montagarde et forestière ; l'ours est celui des Hia, dynastie ordonnatrice de la civilisation sédentaire ; le sanglier est capturé, ou expulsé par Yi-l'Archer qui est un guerrier, un représentant de l'autorité temporelle. Il faut ajouter que le *dragon* et le *tigre*, déjà opposés comme symboles du printemps et de l'automne, le sont aussi comme principes géomantiques (affrontement, combinaison des courants telluriques *yang* et *yin*), et encore comme principes alchimiques (mais la polarisation s'inverse : le dragon est le signe du mercure et le tigre celui du plomb, métal *yang*).

L'alternance, l'opposition et la complémentarité des principes s'exprime d'autre façon par les animaux affrontés : en Chine, les deux *dragons*, de part et d'autre de la perle ; à Angkor, les deux *serpents* de Neak Pean, et aussi les deux *perroquets*, motif très certainement importé d'Iran ; le double serpent est

aussi figuré par le couple Fou-hi - Niu-koua, portant respectivement le compas et l'équerre. Il faut encore citer la même perspective, le thème du monstre dévorateur : *tao-t'ie* en Chine, *kâla* au Cambodge et en Indonésie ; ce dernier est presque toujours associé à la porte, ce qui souligne le double sens des courants cosmiques ; d'ailleurs le *kâla* crache des guirlandes de feuillage, ainsi que des serpents et des *makara*, associés à la pluie bienfaisante et à l'arc-en-ciel. Mais il est d'autre part identifié à Ranû, le monstre dévorateur des éclipses ; ce double aspect se retrouve dans le *crapaud*, animal de la lune mais qui, lors des perturbations cycliques de l'éclipse, la dévore ; c'est aussi le cas du *dragon*. Le *hibou* est un monstre dévorateur, et le *tao-t'ie* lui ressemble ; mais c'est surtout, nous l'avons vu, le symbole du soleil et du feu sous leur aspect destructeur. Il faut enfin signaler un symbole très particulier de l'alternance cosmique : c'est celui qu'attribue le *Hi-ts'eu* à la progression de la *chenille*, tour à tour extension et contraction.

(A suivre)

Pierre Grison.

LES LIVRES

Daniel LIGOU. *Frédéric Desmons et la Franc-Maçonnerie sous la IIIe République.* (Librairie Gédalge, Paris).

L'auteur de ce livre, un universitaire, a voulu relater les trois activités de Frédéric Desmons, qui s'exercèrent sur les plans religieux, politique et maçonnique. C'est ce dernier seul qui nous intéresse ici ; mais nous citerons cependant, parce qu'il jette un jour curieux sur l'optique du personnage, un épisode qui marque à la fois le terme de son ministère ecclésiastique et le point de départ véritable de sa carrière politique.

Pasteur de l'Eglise réformée (c'est-à-dire calviniste), de tendances « libérales » (c'est-à-dire donnant à la morale plus de part qu'au dogme et à la vie sacramentelle), Desmons, déjà conseiller général du département du Gard, voulut se présenter à la députation. Un « Comité des ouvriers catholiques républicains radicaux » publia contre lui un manifeste, véritable chef-d'œuvre de littérature électorale. Qu'on en juge :

« Deux candidats briguent l'honneur de vos suffrages. L'un, c'est le citoyen maire Malzac, l'autre c'est le citoyen pasteur Desmons. Ce dernier, aux yeux des citoyens qui ont voué une guerre sans merci au cléricalisme, en vertu de la robe qui le couvre, ne pourra jamais trouver grâce devant le scrutin .Ce serait d'une extravagante bouffonnerie (*sic*) que de voir des républicains catholiques, après s'être échappés des étreintes de l'Evangile, aller se jeter dans les bras de la Bible. Elire un pasteur, ce serait un déplorable exemple à donner et en voici la raison. Une foule de desservants de tous les cultes pourrait aussi jeter provisoirement leur robe aux quatre vents de la laïcité et revendiquer hautement la représentation nationale ; puis, lorsque les places seraient conquises, on ne tarderait pas à voir retourner les démocrates en Calédonie et à voir revenir les dragons dans les Cévennes... Parce que la réaction languit de nous jeter à la face un député pasteur par représailles pour la rancune que nous avons contre les évêques députés, que nous voulons chasser de la Chambre... Vous voterez Malzac ».

Séduit par la beauté de cette argumentation, Desmons résigna la charge pastorale. Le résultat ne se fit pas attendre. Aux élections, le citoyen Malzac fut écrasé, et

l'ex-pasteur put goûter aux joies saines de l'appartenance à la Chambre des Députés.

Laissons donc de côté l'activité politique de Desmons, qui fut beaucoup trop mêlée à son action maçonnique. Le livre de M. Ligou apporte un grand nombre de précisions à cet égard ; cet auteur, pour qualifier les années qui précédèrent la première guerre mondiale, parle d'*une* « ère de symbiose entre radicalisme et Maçonnerie » (p. 128).

Les protestations, d'ailleurs, ne manquaient pas au sein de l'Ordre. Il y eut des dignitaires du Grand Orient dans le « comité boulangiste » et plus tard parmi les anti-dreyfusards ! L'épisode le plus triste de cette époque fut la fameuse « affaire des fiches » en 1904. L'auteur souligne au passage qu'il y a bien des points obscurs dans cette histoire (pp. 224 sqq.).

Le nom de Frédéric Desmons est lié à l'épisode le plus célèbre, et aussi le plus malheureux, de l'histoire du Grand Orient sous la IIIe République. On a compris qu'il s'agit de la question du Grand Architecte de l'Univers.

Dès la fin du Second Empire, cette question s'était posée. En même temps, le Grand Orient semblait s'ingénier à heurter les Obédiences étrangères en critiquant leur comportement. Il morigénait les Loges prussiennes qui n'admettaient pas les Juifs, les Loges américaines qui n'admettaient pas les Noirs. Il est certain que le Grand Orient avait raison. Mais, quand on fait la morale à autrui, il est préférable d'être soi-même sans reproche. Tel n'était pas le cas du Grand Orient, qui alla jusqu'à supprimer la Grande Maîtrise : le Président du Conseil de l'Ordre, élu chaque année par l'ensemble des Loges bleues, exerça quelques-unes des fonctions autrefois dévolues au Grand Maître. Or, la Grande Maîtrise est considérée comme un *landmark*. Dans l'administration du Grand Orient, les ateliers des hauts grades n'étaient pas rigoureusement séparés des Loges bleues : encore une infraction aux *landmarks*. Les Maçons étrangers commençaient à considérer le Grand Orient comme l'« enfant terrible » de la Maçonnerie. Et le jour allait bientôt venir où l'on trouverait que cet enfant terrible jouait vraiment trop bien son rôle...

Survint la guerre de 1870, si douloureuse pour la France. L'occupation allemande pesait lourdement sur les provinces. Or, le roi de Prusse, Guillaume 1er, qui devait devenir par nos défaites empereur d'Allemagne, était Maçon, ainsi que son fils, le Prince héritier Frédéric (cf. *Etudes sur la F.M.*, t. I, p. 93). « Lorsque, fin 1870, Paris fut assiégé, dix Loges de la capitale, dans un communiqué commun, annoncèrent que le roi Guillaume et son fils s'étaient mis hors la loi maçonnique, et proposèrent la constitution d'un tribunal international pour les juger ». Une telle initiative faisait honneur au patriotisme de ses promoteurs, mais non pas à leur jugement. Les

Maçonneries étrangères pouvaient s'étonner que le Grand Orient, si prompt à s'émouvoir quand la France était en jeu, n'eût pas soufflé mot quelques années auparavant, lors de l'expédition du Mexique. En Angleterre, l'opinion maçonnique s'irrita. Les fils de la reine Victoria étaient de hauts dignitaires de l'Ordre (l'un d'eux, le duc de Connaught, occupera la Grande Maîtrise pendant plus de 30 ans) ; et leur sœur avait épousé le prince héritier de Prusse. Sur cette affaire, on peut consulter, en plus du livre de M. Ligou (pp. 210-211), l'ouvrage de J.-T. Lawrence, *Highways and By-ways of Freemasonry*, au chapitre : « *The Grand Orient of France* ».

L'atmosphère maçonnique internationale était à peine rassérénée quand le convent du Grand Orient de 1877 eut à discuter d'une proposition tendant à modifier l'article 1er de sa Constitution : cet article déclarait que la Maçonnerie reconnaît l'existence d'un Etre Suprême. Les Loges en avaient délibéré l'année précédente, et une majorité s'était prononcée pour la modification de l'article. Cependant, de Saint Jean, Président du Conseil de l'Ordre, déconseillait de changer quoi que ce soit, prévoyant exactement ce qui s'ensuivrait. Une Commission fut désignée par le convent ; Desmons en était le rapporteur. M. Ligou a reproduit le discours qu'il prononça et qui entraîna l'adhésion du convent (pp. 86 sqq). Il y expliquait, avec une candeur désarmante, que la croyance en Dieu n'était pas le premier *landmark* que violerait le Grand Orient ; qu'il en avait déjà enfreint plusieurs autres, et que cela n'offrait aucun risque. Ecoutons-le :

« Prenez garde, nous a-t-on dit, si vous supprimez actuellement cet article de la Constitution, vous allez séparer le Grand Orient de France de toutes les puissances maçonniques du monde. — Vous allez l'isoler au sein de la Maçonnerie Universelle... Vous redoutez, dites-vous, si l'on supprime arbitrairement cet article, l'isolement du Grand Orient au sein de la Maçonnerie. Mais cet argument n'est-il pas le même que celui qu'on évoquait, il y a *sept ans à peine*, contre la suppression de la Grande Maîtrise, — qu'on faisait valoir naguère contre l'admission dans nos Loges des hommes de couleur, et contre la représentation des Hauts Grades au sein de nos convents annuels ? Eh bien ! qu'est-il arrivé cependant ? Nos assemblées maçonniques ne se sont pas laissées arrêter par cet obstacle qu'on leur faisait entrevoir ; et, aujourd'hui, nos relations avec les autres puissances maçonniques ne sont pas, que je sache, ni moins cordiales, ni moins étendues ».

Réconforté par une telle assurance, le convent supprima l'obligation de la croyance en Dieu. Les rituels devaient être revisés, pour y faire disparaître toute allusion au Grand Architecte de l'Univers.

« La réaction de la Maçonnerie anglo-saxonne fut rapide et brutale. Avant même que la décision du convent lui ait été notifiée, la Grande Loge d'Irlande rompit avec le

Grand Orient. Elle fut suivie par le Suprême Conseil d'Angleterre, puis par la Grande Loge d'Ecosse. La Grande Loge Unie d'Angleterre allait suivre... Le Conseil de l'Ordre répondit, par la plume de son président, en précisant qu'en modifiant un article à ses statuts ,le Grand Orient de France n'a pas entendu faire profession d'athéisme ou de matérialisme... Tout d'ailleurs devait être inutile, et les Anglais, depuis 1877, n'ont plus reconnu le Grand Orient comme « puissance régulière ».

Il semble bien qu'en présentant son rapport, Desmons ait considérablement sous-estimé le « traditionnalisme (*sic*) insulaire » (p. 94).

Il subsiste cependant plusieurs points obscurs et une énigme que Guénon semble avoir été le seul à signaler (*cf. Etudes sur la F.M.*, t. II, pp. 159-160). « Les procès-verbaux du convent ne font aucune mention de la suppression de la formule du Grand Architecte de l'Univers et il ne s'y trouve même pas trace d'un vote concernant une réforme des rituels qui devait impliquer cette suppression, vote qui cependant a certainement eu lieu ». De plus, antérieurement à 1877, le Grand Collège des Rites (c'est-à-dire l'atelier supérieur du Grand Orient, qui travaille au 33e degré) avait déjà introduit dans son rituel des modifications de caractère rationaliste : il utilisait notamment la devise *Suum cuique Jus* (« A chacun son droit »), « laïcisation » moralisante et même socialisante de la formule authentique *Deus meumque Jus* (« Dieu et mon droit »). Guénon, en faisant ces remarques, pensait sans doute à certaines pièces maçonniques (en particulier des sceaux du Grand Collège) datées de 1876 et appartenant à la collection d'André Lebey, lequel en a reproduit quelques-unes dans le premier numéro, paru vers 1936, des *Documents du Temps Présent*.

M. Ligou donne de trop brèves indications sur l'attitude observée, après la rupture, à l'égard des Maçons français désireux de visiter les Loges britanniques. « Pendant un certain délai, les Frères du Grand Orient de France furent reçus en visiteurs dans les Loges anglaises. Il leur était simplement demandé de croire en Dieu » (p. 94, n. 1). Cette situation ne pouvait durer très longtemps, d'autant plus que le Grand Orient continuait ses maladresses. Au convent de 1900, « Groussier proposa que fût considéré comme délit maçonnique le fait de se marier religieusement ou de faire baptiser ses enfants ; et sa proposition ne fut repoussée que par 151 voix contre 141 » (p. 214). Au convent de 1904, on proposa de considérer « comme délit maçonnique la participation à tout exercice d'un culte quelconque » (p. 223). Ces nouvelles se répandaient à l'extérieur et ne facilitaient pas les tentatives du Grand Orient pour renouer des relations inter-obédientielles. On sait peu de choses sur les contacts pris plus ou moins officiellement avec les Grandes Loges de la *Prince Hall Masonry*, c'est-à-dire la Maçonnerie des Noirs des Etats-Unis. Cette organisation,

absolument régulière à tous égards, n'est cependant pas reconnue par les Grandes Loges américaines, et ceci en vertu du plus contestable de tous les *landmarks* : celui qui interdit l'existence de plus d'une Grande Loge par Etat. Aussi les Maçons blancs la regardent-ils non pas comme irrégulière, mais comme « clandestine » (cf. *Etudes sur la F.M.*, t. II, p. 154). Il est inutile de dire que la Maçonnerie noire est intensément religieuse : les tentatives, peut-être purement individuelles, de certains membres du Grand Orient n'avaient aucune chance d'aboutir.

Nous n'insisterons pas non plus sur les tentatives maladroites faites par le Grand Orient pour essaimer en dehors des limites de sa « juridiction » propre (c'est-à-dire hors de France et des colonies françaises). De tels errements ne faisaient qu'envenimer les choses.

Il existait en France, à la fin du XIX[e] siècle, une autre Obédience, connue aujourd'hui sous le nom de « Grande Loge de France ». Mais elle ne pouvait entrer en relations avec la Grande Loge Unie d'Angleterre, parce que ses Loges bleues n'étaient pas alors entièrement indépendantes du Suprême Conseil du Rite Ecossais. Durant 36 ans, de 1877 à 1913, il n'y eut aucune relation maçonnique entre la France et l'Angleterre.

Desmons mourut en janvier 1910. A cette date, le Grand Orient s'apprêtait à recueillir les fruits amers de ses erreurs. Une de ses Loges, « Le Centre des Amis », brimée dans ses droits élémentaires (et ceci sur la question précisément du Grand Architecte de l'Univers) par un représentant du Conseil de l'Ordre, fit sécession, et, en 1913, créa une nouvelle Obédience qui fut aussitôt reconnue par la Grande Loge Unie. Cette Obédience est connue aujourd'hui sous le nom de « Grande Loge Nationale Française ». Tous les espoirs que pouvait nourrir le Grand Orient de réparer la « brèche » ouverte en 1877 s'écroulaient.

Depuis sa fondation en 1773 jusqu'à 1877, le Grand Orient de France avait été certainement l'Obédience la plus remarquable après la Grande Loge Unie d'Angleterre. Il avait joué un certain rôle dans la « clarification » des hauts grades et sans doute dans la constitution du Rite Ecossais Ancien et Accepté. La « patente » d'Etienne Morin, si discutée, mais qui n'en est pas moins une pièce essentielle, et qui fut à l'origine de la constitution à Charleston du premier Suprême Conseil, a été octroyée « au Grand Orient de France et sous le bon plaisir de S.A.S. le Très Magnanime Frère Louis de Bourbon, Comte de Clermont ».

Quand on lit l'ouvrage de M. Ligou, on se demande parfois comment une Obédience peut bien conserver son caractère initiatique quand elle autorise ses Loges à adhérer ès-qualité à un parti politique, à se lancer à corps perdu dans les luttes électorales, à faire montre de l'anticléricalisme le plus optus. Mais cependant les faits sont

là. Au temps de ses pires égarements, le Grand Orient de France n'a jamais perdu conscience qu'il était en réalité tout autre chose que ce qu'on en voyait à l'extérieur. M. Ligou le rappelle plusieurs fois. En 1901, « un certain nombre de Loges ultra-rationalistes, parmi lesquelles « L'Unité Maçonnique », à l'Orient de Paris, simplifiaient le rituel ou même ne s'en servaient plus guère, le considérant comme appartenant à une période dépassée. D'autres avaient supprimé les décors — tabliers et cordons — pour les remplacer par un simple insigne. Gardien de la tradition, le Grand Collège des Rites et surtout ses Grands Commandeurs succesifs, et en particulier le Frère Blatin, s'en inquiétaient. Le Conseil de l'Ordre les suivit. Desmons blâma sévèrement les initiatives de « L'Unité Maçonnique » qui finalement fut suspendue jusqu'au convent. On voit que, contrairement à diverses affirmations par trop intéressées, la Maçonnerie du Grand Orient, même à l'époque où elle apparaissait comme nettement politisée, n'a jamais voulu renier son caractère de société initiatique » (p. 207).

Grâce à ce maintien de l'essentiel du rituel, le Grand Orient a échappé au sort de la Charbonnerie, dont il avait dans une large mesure partagé les erreurs. C'est aussi ce qui lui a permis, surtout après la seconde guerre mondiale, d'effectuer certaines réformes qui, dans une trop faible mesure malheureusement, ont réparé les malfaçons de constructeurs incompétents qu'on a qualifiés parfois de « gâcheurs de mortier ». La Grande Maîtrise a été rétablie. Les hauts grades ont été nettement séparés des grades symboliques. Certaines Loges refusaient de mettre à l'étude les questions « non maçonniques ». Un atelier parisien ouvrit un jour sur l'autel le Livre de la Loi Sacré. Toutes ces « promesses » n'ont pas porté de fruits, mais elle sont l'indice d'un travail en « profondeur ».

En janvier 1910, c'est-à-dire au moment même de la mort de Desmons, paraissait le premier numéro de *La Gnose*. En mars, cette revue commençait, sous la signature de « Palingenius », la publication d'une série d'articles sur la Maçonnerie, série qui allait se poursuivre durant 40 ans, et renouveler de fond en comble les études maçonniques. C'est donc au moment le plus « sombre » de la vie maçonnique française que cette lumière a jailli. L'action en a été lente, difficile, entravée par la conjonction de forces hostiles. Les incompréhensions et surtout les déviations n'ont pas manqué. Mais la graine semée dans le champ maçonnique a tout de même germé. Aujourd'hui en France, dans les quatre Obédiences régulières, et même dans cette Obédience partiellement irrégulière qu'est le « Droit Humain », l'œuvre de Guénon est connue. Les efforts tentés pour l'étouffer ont échoué. Les tentatives pour la dénaturer ou pour la « limiter » échoueront de même. Contrairement à ce que plusieurs craignaient, René Guénon n'avait pas tort quand il voyait dans l'Ordre maçonnique le grand espoir, et peut-être l'unique espoir de salut pour la tradition occidentale.

Denys Roman.

LES REVUES

La revue *Atlantis* traite d'un sujet particulier dans chacun de ses numéros. Celui de mars-avril 1968 est consacré à Louis-Claude de Saint-Martin. On y trouve reproduit un ancien article de Paul Le Cour sur les manifestations « métapsychiques » auxquelles il assista entre les deux guerres mondiales. Sous le titre : « Carnet d'un jeune Elu Coën », M. Robert Amadou publie de très nombreuses pensées inédites écrites alors que Saint-Martin, âgé de 25 ans, venait tout juste d'entrer dans l'Ordre de Martinez de Pasqually. Le style de ces pensées est élégant ; quant au fond, il est souvent intéressant, et parfois même assez remarquable. Mais, d'une façon générale, elles ont une allure assez « sentimentale », et témoignent ainsi que leur auteur, à l'heure même qu'il se préparait à devenir l'homme de confiance et le secrétaire du « Grand Souverain » Martinez, avait déjà des tendances plutôt mystiques que vraiment initiatiques. Comme le remarque M. Raymond Christoflour, « ces pratiques de magie cérémonielle dans lesquelles Saint-Martin a dit s'être engagé..., il est curieux qu'il n'y fasse ici à peu près aucune allusion ».

Le dernier article de ce numéro, dû à M. Pierre Tettoni, est intitulé : « La nouvelle Eglise de Mme de Krüdener ». Se référant à plusieurs ouvrages, en français et en allemand, il donne une bonne biographie de cette femme peu ordinaire. Sa « nouvelle Eglise » n'est guère originale, et l'on trouve des conceptions de ce genre chez un grand nombre de mystiques (surtout chez ceux dont l'imagination n'est pas tenue en bride par les disciplines d'une Eglise « établie »). Par contre, les idées politiques de la baronne eurent une fortune singulière. Née à Riga en 1764, la future baronne de Krüdener subit des influences aussi diverses que celles de Bernardin de Saint-Pierre, de John Stilling (continuateur de Lavater) et du comte de Zinzendorf, protecteur des « Frères Moraves ». D'un mysticisme exalté, elle entra en relation en 1815 avec le tzar Alexandre Ier. Ce souverain qui, depuis 1803, était Franc-Maçon (et même Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte), était devenu en 1812 (c'est-à-dire au moment où Napoléon entreprenait la campagne de Russie) d'une religiosité extrême, mais un peu en dehors des normes de l'Eglise orthodoxe ; il avait pour familiers des « piétistes » et même un quaker. Lui et la baronne de Krüdener étaient faits pour s'entendre. Ce fut la baronne qui inspira au tzar l'idée de la « Sainte Alliance des rois », véritable *ersatz* du Saint-Empire

supprimé 9 ans plus tôt, et qui était destinée à restaurer et à consolider en Europe l'« ordre » monarchique, profondément ébranlé par la Révolution française, dont l'Empire avait propagé de toutes parts les idées. Peu importe d'ailleurs que le texte originel de la Sainte Alliance ait été profondément remanié par le chancelier autrichien Metternich et le ministre anglais Castlereagh, pour être finalement incorporé aux traités de Vienne sous l'œil sans doute narquois de l'inquiétant Talleyrand. Ce qu'il y a lieu de noter surtout (mais naturellement M. Tettoni n'avait pas à y faire allusion), c'est que la Sainte Alliance est une de ces tentatives sans avenir dont il est question au chapitre XXXI du *Règne de la Quantité*. On y présentait comme « l'ordre » sans épithète ce qui n'était, dans la meilleure des hypothèses, qu'un état de moindre désordre. La Sainte Alliance deviendra vite une « quadruple alliance », dont les membres se méfiaient terriblement les uns des autres. Quand Mme de Krüdener s'éteindra en 1824 (un an avant la mort d'Alexandre Ier, mort qui donna et qui donne encore lieu à tant de controverses), le « grand dessein » de la baronne, cette Sainte Alliance qui n'avait pourtant que 9 ans, ne sera guère plus qu'un souvenir.

— Le numéro de mai-juin 1968 traite du Compagnonnage. On y trouve des articles de Fernand Pignatel et de MM. Jacques d'Arès et Lucien Carny. Les auteurs ont notamment mis l'accent sur l'attitude assez généralement observée par les Compagnons à l'égard des conditions du travail moderne, conditions si peu compatibles avec le caractère « sacré » du travail dans les civilisations traditionnelles. Ces conditions rendent d'ailleurs aux Compagnons actuels l'« œuvre » initiatique de plus en plus difficile, puisque pour eux (contrairement à ce qui se passe pour les Maçons) l'activité professionnelle est restée le rite essentiel.

— Le numéro de juillet-août 1968 parle des calendriers luni-solaires antiques. Dans le premier article, dû à M. Dupuy-Pacherand, nous trouvons quelques précisions intéressantes, notamment sur les calendriers romain, chinois et maya. C'est ainsi qu'est rappelé le rôle joué dans la constitution de l'année romaine par le roi Numa (année de 10 mois), puis par Jules César (année de 12 mois) qui utilisa pour cette réforme certaines données astronomiques de source égyptienne. On remarquera que ces questions relèvent essentiellement de l'« art sacerdotal » ; l'action de Numa en cette matière s'explique aisément ; quant à César, on sait qu'il était *Pontifex Maximus*. Ces deux règnes marquent effectivement des « tournants » décisifs dans l'histoire de la religion romaine. Une réadaptation de la tradition doit nécessairement entraîner une réforme du calendrier, qui chez tous les peuples a un caractère religieux en rapport avec les « déterminations qualitatives du temps ». On pourrait faire observer en passant que, même en Occident, l'action de l'auto-

rité spirituelle en cette matière n'a jamais été sérieusement contestée. Aujourd'hui encore, dans notre monde moderne qui se fait gloire d'être presque totalement « désacralisé », on ne conçoit guère que la date de Pâques puisse être « stabilisée » sans un accord préalable des différentes Eglises chrétiennes. Une chose assez singulière, c'est que le calendrier de César (calendrier julien) a été conservé tel quel par les diverses Eglises, qui se sont bornées à supprimer la distinction entre « jours fastes » et « jours néfastes ». L'Eglise byzantine et la plupart des autres Eglises orientales ont d'ailleurs conservé le calendrier julien jusqu'à nos jours. Par contre, l'Eglise romaine (suivie en cela par les Eglises protestantes) a remplacé le calendrier julien par le calendrier grégorien. C'est le pape Grégoire XIII qui, en 1582, décida que le lendemain du 4 octobre de cette année serait appelé non pas 5 octobre, mais bien 15 octobre. Une chose curieuse est rappelée par *Atlantis*. Dans cette nuit du 4 au 15 octobre 1582, survint ce que l'Eglise appelle le *natalis* (c'est-à-dire la « naissance au ciel », ou la mort à la terre) de sainte Thérèse d'Avila, réformatrice du Carmel, qui avait si profondément infléchi la haute spiritualité de son Eglise que certains spécialistes de l'histoire du sentiment religieux (nous pensons surtout à Edouard Estaunié) ont appelé la rapide expansion de sa doctrine « l'invasion mystique ». Un autre point moins connu, c'est que le Carmel perdit à cette époque la plus grande partie de ses caractères orientaux et abandonna son antique liturgie, qui avait une allure « pascale » très accentuée. A la suite de ces modifications, Carmes et Carmélites adoptèrent la liturgie romaine, continuant toutefois à honorer les prophètes Elie et Elisée comme leurs fondateurs.

Un autre article, par M. Georges-A. Mathis, traite du « calendrier celtique » en bronze découvert en 1897 à Coligny (département du Jura) ; les fragments originaux de ce calendrier sont au musée de Lyon ; mais des moulages en existent au Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye. L'article donne des citations de la revue *Ogam* rappelant l'extrême difficulté de toute interprétation des monuments de ce genre. Nous pensons du reste, comme l'auteur de l'article, que les éléments qu'on peut tirer du calendrier de Coligny sont suffisants pour montrer à l'évidence que les Celtes qui le fabriquèrent ou l'inspirèrent avaient des connaissances dans la science sacrée de l'astrologie qui ne peuvent être le fait de simples barbares.

D'une façon générale, nous avons remarqué dans ces divers numéros d'*Atlantis* beaucoup de traces d'un esprit tourné vers la Tradition, qui ne peuvent que rendre cette revue très sympathique à nos lecteurs. Ce qu'il faut noter aussi, c'est que ses collaborateurs ne professent aucune vénération pour l'idole Progrès, et ne restent pas béants d'admiration devant les « miracles de la science ». Le

fait aujourd'hui est assez rare pour mériter d'être signalé. M. Jacques d'Arès, qui rédige dans chaque numéro l'article de tête, stigmatise avec raison le rôle d'apprentis-sorciers joué par les savants modernes, qui s'essayent à échapper au « monde sublunaire », et cela, dit-il, « sans se soucier des conséquences que de telles entreprises peuvent avoir ». Nous avons noté aussi avec intérêt une allusion aux rapports actuels entre la science et la religion qui, dit-il, « cherchent à se rapprocher en utilisant des chemins qui ne débouchent que sur des impasses ».

Denys ROMAN

Kairos, nos 1, 2 et 3/1968 (Otto Müller Verlag, Salzburg).

Poursuivant l'heureuse tradition des numéros à thème, la première livraison de la revue salzbourgeoise est consacrée aux échanges, passés et futurs, entre Judaïsme, Christianisme et Islam, au « *trilogue* » entre les « *trois grandes religions monothéistes* ». Selon la présentation de l'Editeur lui-même, « *le premier article traite de Moïse ben Maimon, le grand philosophe juif qui, né à Cordoue, en Espagne maure, et écrivant en langue arabe, influença de façon décisive la pensée chrétienne occidentale. Suit le catalan Raymond Lulle qui, anticipant la curiosité philologique des humanistes, se livra à l'étude de l'arabe (mais aussi de l'hébreu), et qui mourut comme missionnaire en pays d'Islam.* » La troisième étude, due à un musulman libanais, après avoir également évoqué les formes du dialogue islamo-chrétien au Moyen-Age, en développe, non sans éloquence, les possibilités actuelles et futures.

Au terme d'une longue étude comparative, basée sur un seul ouvrage de Lulle, le *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, M.B.M. Weischer conclut que l'influence des « *principaux courants de pensée de la mystique islamique, spécialement dans sa période classique* », s'est exercée, non seulement sur la forme de l'œuvre du *Doctor Illuminatus*, mais aussi sur le contenu. Ce qui ne fait guère de doute en effet, bien que la question soit controversée, et que d'autres auteurs aient pu n'y voir qu'une « *habile adaptation missionnaire* ». Géniale duplicité !

Le rôle des cercles juifs d'Espagne dans l'introduction, en Europe occidentale, de la philosophie aristotélicienne, est bien connu. Il n'est pas moins important de souligner le rôle de relais initial joué par l'Islam, et notamment par l'œuvre d'Avicenne. De ce rôle, M. Kurt Schubert ne disconvient pas, mais il préfère s'attacher à la pensée propre de Maïmonide en qui l'aristotélisme a l'avantage de s'accorder à la tradition biblique. D'où l'importance que lui reconnaîtra la « *haute scholastique chrétienne du XIIIe siècle* ».

L'importance de ces travaux, on le conçoit, réside

moins dans ce qu'ils apportent de vraiment nouveau que dans le fait et l'intention de leur rassemblement ici.

Le second fascicule de la revue salzbourgeoise traite de la « *rencontre spirituelle entre l'Inde et l'Europe* », ce qu'il faut interpréter, bien sûr, comme un vœu pieux (ô combien !).

Elle s'ouvre sur une étude du Professeur Telliyavaram M.P. Mahadevan, de l'Université de Madras, traducteur et commentateur de grands traités védantiques, sur la *Métaphysique de l'Hindouisme.* On y trouve, non sans surprise, la notion d'une dualité de « courants » dans la Tradition hindoue : le « théisme » d'une part, l'« absolutisme » de l'autre : « *Toutes les formes de théisme reconnaissent un créateur cosmique nommé Dieu, tandis que l'absolutisme ramène la multiplicité des choses à la Réalité spirituelle non-dualiste.* » Si ce schéma peut, à la rigueur, rendre compte — bien que de façon trop sommaire — de différences objectives entre l'*Advaita-vedanta* et, par exemple, le *bhakti* vishnouïte, il n'est absolument pas recevable au plan *métaphysique*, vis-à-vis duquel il s'agit seulement de nuances méthodiques et non principielles. Le *Karma-yoga* selon la *Bhagavad-Gîtâ* est interprété comme la nécessité de l'accomplissement du devoir « *sans une quelconque intention égoïste* ». « *Il signifie aussi qu'on a des devoirs vis-à-vis de la société et du monde* ». « *L'Hindouisme n'est pas une religion pour les égoïstes et les rabat-joie. Son premier appel à tout homme est le suivant : qu'il doit trouver sa place dans la société et remplir les devoirs qui y sont inhérents : alors s'ouvriront d'elles-mêmes les plus hautes sphères de la spiritualité...* ». On peut certes comprendre qu'il s'agit du mode de réalisation spirituelle propre à la caste à laquelle il appartient ; mais, pris littéralement, ce texte laisse entendre que la *moksha* est la conséquence naturelle de l'accomplissement du devoir d'état : la métaphysique hindoue se satisfait-elle de cela ?

Nous ne présenterons pas aux lecteurs de cette revue la seconde étude, *Sein Karma leben* : c'est la traduction de l'excellent texte que donna ici même M. Marco Pallis sous le même titre : *Vivre son karma* (nos 378/379).

Suit une tentative d'approche, par Mme Eulogia Wurz, de la pensée de l'Inde à partir de la méditation monastique chrétienne : plein de « *joyeux étonnements* », d'aperçus intéressants, mais aussi de références contestables, ce texte eût pu, avec la faculté d'accueil et d'approfondissement qui était la sienne, servir d'illustration à la formule de l'Abbé Monchanin : « *C'est dans le sanctuaire inviolé de la conscience méditante que se fera la rencontre de l'Inde et du Christianisme.* »

Le n° 3/1968 est moins homogène, mais l'Inde y est encore présente, avec une étude de Mme Umâ Marina Vesci sur *La Notion de Tapas dans le Rig-Veda. Tapas*, ce « feu », cette « chaleur », ce « flamboiement », c'est, on le sait, tout à la fois la puissance créatrice dont naquirent, dit le Veda, « *l'ordre et la vérité* », et la puissance

de réalisation spirituelle obtenue par l'ascèse. Energie donc, conclut l'auteur, qui permet le passage de l'Un au multiple (c'est l'aspect védique) ou du multiple à l'Un (c'est l'aspect upanishadique, et plus encore celui des traditions ultérieures). « *Au cours du temps, l'accentuation du second aspect devint si forte qu'il supplanta presque complètement le premier. Aujourd'hui même, le sens « divin-cosmique » du* tapas *est inconnu de la plupart des* tapasvin. » Il resterait à dire le pourquoi de ce changement de perspective « historique », qui n'a sans doute rien de fortuit.

L'Inde encore : *L'Idéal ascétique de Manu*, par M. Horst Friedrich Holch. Il s'agit, on l'a deviné, d'une étude des règles ascétiques selon le *Mânava-Dharma-shâstra*. L'un et l'autre de ces essais, solidement conduits, ont l'avantage de considérer les doctrines en elles-mêmes, et de ne porter aucun jugement de valeur en fonction de traditions extérieures.

S'y estimant autorisé par un récente déclaration conciliaire qui recommande de prêter attention aux « *traditions ascétiques et contemplatives* » des pays de mission, le R.P. Enomiya-Lassale propose d'utiliser le *za-zen* (*tso-ch'an*) comme méthode de méditation chrétienne : non seulement comme « *moyen de concentration spirituelle, c'est-à-dire comme préparation à la contemplation* », mais même comme mode propre de méditation... L'inquiétude fait place à l'attention lorsqu'on a constaté la connaissance profonde que possède l'auteur de la voie du Zen, et très probablement l'expérience effective qu'il a de ses méthodes. Tous les problèmes sont examinés avec soin, par exemple celui du *kô-an*, posé sous la forme d'une triple question : « 1. *Est-il opportun d'employer le* kô-an ? 2. *Si oui, le* kô-an *traditionnel peut-il être utilisé* ? 3. *Est-il possible et opportun de trouver ou d'établir un* kô-an *chrétien* ? » Le P. Enomiya-Lassale ne renonce même pas, dans le dernier cas, à la réponse affirmative : sans doute est-ce l'un des points où subsiste le plus visiblement l'équivoque, ou l'approximation. Même dans le cas, très remarquable, de l'utilisation par saint Grégoire de Nysse du *Ehyeh asher ehyeh* (« Je suis celui qui suis ») de l'*Exode*, nous ne sommes pas en présence d'un « *Kô-an* », mais d'un thème de méditation au sens large : on n'y saurait trouver cette fulguration de l'interjection ou du paradoxe qui est l'étincelle du flamboiement intuitif. Non qu'une telle voie semble, à priori, fermée ; elle est, en tous cas, le caractère très particulier, et d'application très délicate. L'auteur ne s'y trompe pas, qui recommande, en l'absence d'une solide formation doctrinale préalable, et même avec l'acquis de celle-ci, la référence à une attentive direction spirituelle. En fait le problème reste entier : où trouver un tel « *guru* » ?

Le numéro s'achève sur une étude de M. Jozsef Erdödi consacrée à la notion de *tabou* — ou plutôt à son équivalent — chez les peuplades ouraliennes.

Pierre Grison.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 8-1969